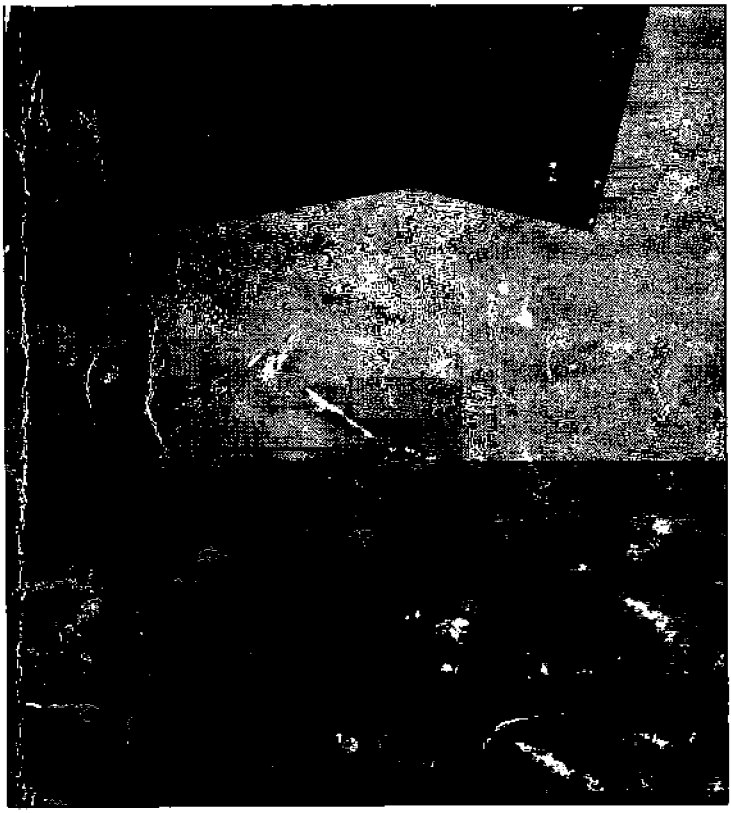
ganz1912

Louis Althusser
FILOSOFÍA Y MARXISMO

entrevista por **Fernanda Navarro**



siglo
veintiuno
editores

ganz1912

FILOSOFÍA Y MARXISMO

entrevista a

LOUIS ALTHUSSER

por

FERNANDA NAVARRO

siglo veintiuno editores

MÉXICO
ESPAÑA
ARGENTINA
COLOMBIA

siglo veintiuno editores, sa de cv
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310 MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/PLAZA 5, MADRID 39, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 3a. 17-73 PRIMER PISO, BOGOTÁ, D.E. COLOMBIA

ganz1912

edición al cuidado de maría oscos

primera edición, 1988
DR © siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.

ISBN 968-23-1474-7

impreso y hecho en méxico
printed and made in mexico

ÍNDICE

A GUISA DE PREFACIO Y ADVERTENCIA, *por* LOUIS ALTHUSSER 11

LOS PRIVILEGIOS DE LA DISTANCIA, *por* FERNANDA NAVARRO 13

I. UNA FILOSOFÍA PARA EL MARXISMO: "LA LÍNEA DE DEMÓCRITO" 19

¿Filosofía marxista o materialismo aleatorio?, 25; Las dos historias, 35

II. FILOSOFÍA-IDEOLOGÍA-POLÍTICA 41

La filosofía: un campo de batalla, 45; La "filosofía de los filósofos" y la filosofía materialista, 50

III. EL ANTIHUMANISMO TEÓRICO DE MARX 77

El Hombre: mito de la ideología burguesa, 79; ¿Sujeto *de* o *en* la historia?, 85; Palabras de Foucault sobre el humanismo, 87

IV. . . . SOBRE EL HISTORICISMO 89

Un intento de absolutizar lo relativo, 91; El doble círculo: relativista y empirista, 92; El marxismo no es un historicismo, 95

a Mauricio Malamud,
responsable del Encuentro
"epicúreo y aleatorio",
con la persona, vida y obra
de Louis Althusser

AL LECTOR LATINOAMERICANO

A GUISA DE PREFACIO Y DE ADVERTENCIA

LOUIS ALTHUSSER

Este texto se presenta en forma de conversaciones. Es Fernanda Navarro, profesora de filosofía, mexicana, quien pregunta. No es una entrevista guiada. Es ella quien elabora las preguntas y redacta las respuestas.

Fernanda me visitó en París a fines del invierno de 1984. Charlamos largamente durante meses. Sin presiones de tiempo pude explicarle mis posiciones y mis razones. También leyó algunos de mis manuscritos, aún no publicados, que registran el trabajo de casi veinte años: de 1960 a 1978. Algunas pláticas grabó también... y un buen día partió para México. Puedo decir que en mucho aprecié su inteligencia filosófica.

Ella tenía la intención de comprender mejor las razones y los temas de mi intervención filosófica en Francia en las últimas décadas, el sentido filosófico y político de mi empresa, las razones del interés, para algunos sorpresivo, que mi obra había suscitado en Francia y en el mundo, así como los motivos de la hostilidad, a veces feroz y exaltada, que provocó en numerosos lectores —comunistas incluidos. Pero

Fernanda albergaba otra idea también: la de publicar un pequeño texto destinado a sus alumnos de filosofía de la Universidad Michoacana, donde enseña. Meses después, al conocer el texto en su conjunto, lo encontré pertinente; pensé incluso que merecía otro destino. Le escribí para proponerle algunas modificaciones y sugerirle que se dirigiera a mi amigo Orfila de Siglo XXI para su publicación en México, para los estudiantes de filosofía y los militantes de *América Latina, exclusivamente*. Me reservo la publicación en Francia, en su momento.

París, julio de 1986.

LOS PRIVILEGIOS DE LA DISTANCIA

FERNANDA NAVARRO

A distancia del tiempo y de la controversia y a un continente de distancia, Althusser vierte aquí algunas de sus últimas reflexiones sobre filosofía y marxismo.

El Althusser polémico e incisivo, provocador y debatido, quien en su interpretación de la obra de Marx y sus "sacudidas estructurales" obligara a repensarlo, a revitalizarlo de entre las mortecinas frases célebres marxistas recitadas con rigidez de letanía; el autor de *Para leer "El capital"* que, en la década de los sesenta-setenta despertara entre sus lectores reacciones más surgidas de las vísceras que de la razón, en discusiones iracundas a veces, exaltadas siempre, nos permite ahora escucharlo de nuevo.

Las conversaciones que dieron lugar a esta entrevista, se iniciaron en el invierno de 1984 y se extendieron durante seis meses en París. Algunas fueron grabadas. A las pocas semanas, sacó generosamente el filósofo algunos de sus manuscritos, permitiéndome el deleite de hurgar en lo inédito... otro recurso en la elaboración de este pequeño texto fue el de la correspondencia a lo largo de más de dos años, hasta febrero de 1987, en que regresé a París para darle las últimas pinceladas.

Durante las largas pláticas, habló de sus

experiencias en la política. Del marxismo y su actualidad, sostiene que es en el Tercer Mundo, y en América Latina en particular, donde sigue y seguirá teniendo vigor y vigencia, mientras que en Europa lo consideran ya parte de un pasado histórico, desgastado, anacrónico. "Y no me parecería improbable —añadió— que las palabras 'revolución', 'proletariado', 'lucha de clases' y otras, vayan a desaparecer de nuestro* vocabulario." Esto explica, en parte, la impresionante proyección de la socialdemocracia en el mundo no comunista.

Debo decir que, al escucharlo, se me esclarecieron muchas ideas que me había formado de la posición implacable del filósofo de "la lucha de clases en la teoría". Impresiones formadas desde mi situación, desde mi generación, apasionada por los "fascinantes" temas actuales de la modernidad y su post, de lo imaginario, de algunos paroxismos nihilizantes o exquisiteces lingüísticas que nos han creado un elegante y displicente escepticismo frente a toda militancia política, por considerarla burda, desgastada y *démodée*. Al escucharle, pude percibir la firmeza y consecuencia de una convicción, de una actitud comprometida.

Esta entrevista recoge temáticas recientes, diferentes a las ya publicadas, tales como los mundos de Epicuro, Demócrito y el materialismo aleatorio; las dos historias y algunas de sus últimas reflexiones sobre la filosofía marxista. Trata también la relación entre filosofía, ideología y política, tema que refleja una idea

* Referido al europeo.

persistente del autor acerca del papel que él le otorga a la filosofía. "Una de las razones por las que accedí a la publicación de esta entrevista de Fernanda Navarro es porque ahí subyace la importancia que le concedo a la filosofía como fundamento y centro de toda estrategia ideológica y política... lo sigo sosteniendo, aun cuando los efectos de esta primacía no sean, naturalmente, inmediatos." Al final, cierra con unas vigorosas páginas sobre el antihumanismo teórico de Marx —y sobre el historicismo— que resultan esclarecedoras y pertinentes, ahora que el término "humanismo" se pronuncia con tan insistente frecuencia que su significación real ha terminado por diluirse.

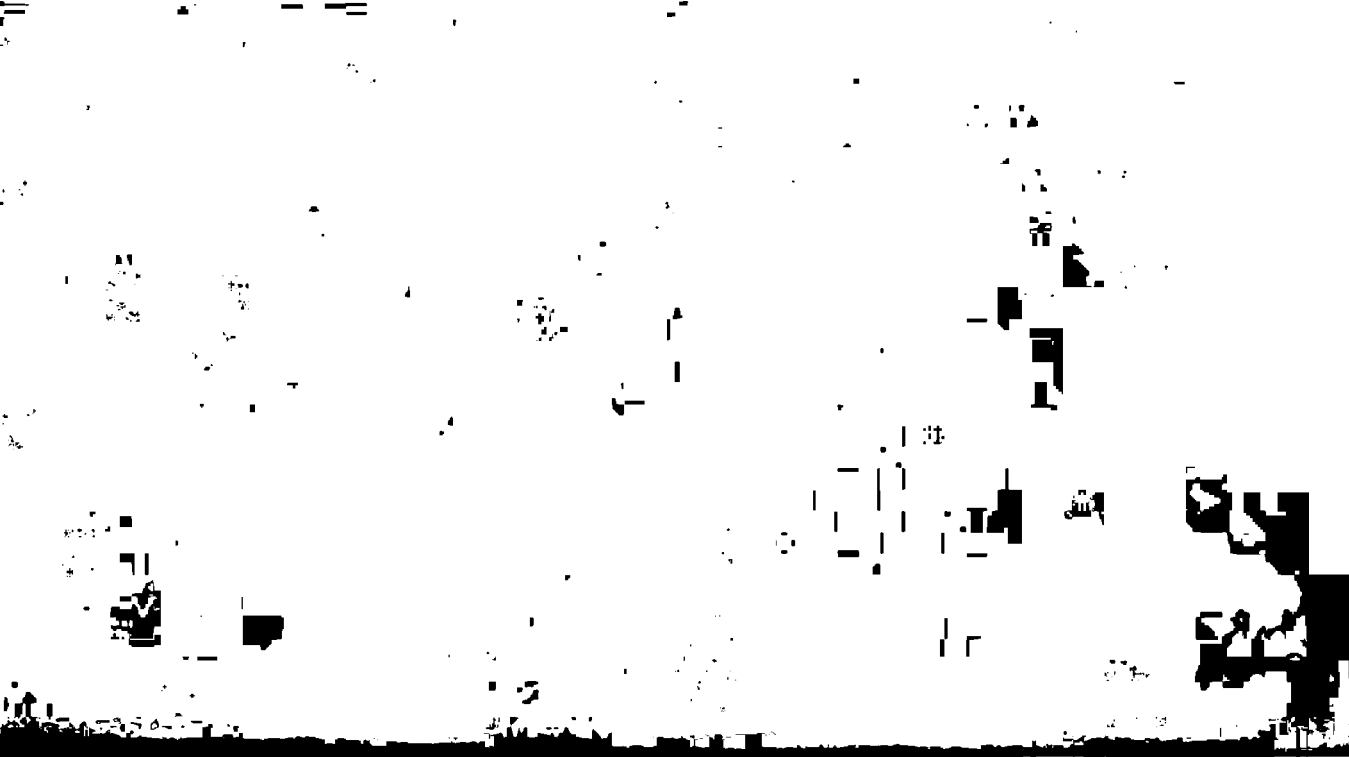
Desgraciadamente, el estado de salud de Althusser actualmente no permitió incluir aquí otros temas sobre nuestro tiempo, que trató de manera informal a lo largo de las charlas, pero que no pudo fundamentar con el rigor que acostumbra. Temas novedosos tales como los "intersticios" que han abierto los movimientos populares y la alternativa que representan frente a la rígida estructura partidaria; las estrategias de la burguesía para el año 2000: los "placeres forzados"; la era tecnológica y sus incalculables efectos, entre otros, el de cuestionar los planteamientos de Marx acerca del papel histórico de la clase obrera... y algunos otros que tiene pensado seguir trabajando para una futura reedición.

Finalmente, diremos que si bien mucho hubo de aleatorio en el inicio de estas conversaciones, hubo también un hecho irrefutable que anula toda contingencia: el que se trate de un *filó-*

sofo, en toda su estatura. Entendido como aquel que hace del intento de imprimir inteligibilidad al mundo, su tarea; aquel que da expresión coherente y total a su época —con todas sus discontinuidades, contradicciones y sinsentidos; aquel que a veces recurre a la síntesis y proyección de pensamientos anteriores o bien al parricidio, en busca de una originalidad fundante; aquel, en fin, que linealmente o en espiral, reflexiona sobre la serie de eventos que tejen nuestra realidad y la iluminan...

Concluyendo con Foucault, diremos: "El filósofo hoy día, más que un hacedor de sistemas, debe ser un infatigable hacedor de diagnósticos."

I. UNA FILOSOFÍA PARA EL MARXISMO: "LA LÍNEA DE DEMÓCRITO"



A lo largo de su obra, ha mostrado Ud. un marcado interés en la filosofía y su relación con la política. ¿Estaría de acuerdo en iniciar la presente entrevista con este tema?

Ciertamente. Podemos decir que este interés no sólo ha sido en el nivel teórico pues desde los años cuarenta he sido filósofo y político a la vez. En parte, esto se debió a la circunstancia histórica que me tocó vivir: la segunda guerra mundial, el estalinismo, la campaña mundial por la paz, el llamamiento de Estocolmo. Era el momento en que sólo Estados Unidos poseía el arma atómica, por lo tanto, era preciso evitar, a toda costa, una tercera guerra. Llegué a militar, entonces, hasta diez horas diarias.

Sus palabras recuerdan lo que Ud. mismo escribió en el "Prefacio: hoy" de La revolución teórica de Marx, *al referirse a la época de posguerra:.*

"La historia se había apoderado de nuestra adolescencia desde la época del Frente Popular y la guerra de España, para marcarnos en la guerra misma con la terrible educación de los hechos. Nos sorprendió allí donde habíamos venido al mundo, y de estudiantes de origen burgués o pequeñoburgués que éramos, nos hizo hombres instruidos en la existencia de las clases, de su lucha y de su significación. Frente a las

evidencias impuestas por ella sacamos la conclusión de unirnos a la organización política de la clase obrera, el Partido Comunista. [...] nos vimos obligados a ver las implicaciones de nuestra elección y a asumir sus consecuencias [a afrontar, desde dentro, los problemas, aberraciones y monstruosidades para dar un poco de existencia y consistencia teórica a la filosofía de Marx].

"[...] En nuestra memoria filosófica, ese tiempo permanece como el tiempo de los intelectuales armados, combatiendo el error en todas sus guaridas; aquel de los filósofos sin obra, nosotros mismos, pero que hacían política de toda obra, y dividían el mundo (artes, literatura, filosofía y ciencia) utilizando un solo corte: el despiadado corte de las clases... más tarde entrevimos que el uso del criterio de clase no era un criterio sin límites y que se nos hacía tratar la ciencia, cuya rúbrica cubría las obras de Marx, como una ideología cualquiera. Era necesario retroceder y, en una semiconfusión, volver a los rudimentos..."

Decidí entonces intervenir políticamente en Francia. Y decidí hacerlo desde el interior del Partido Comunista. Además, quise intervenir ahí para luchar contra la influencia del estalinismo que aún persistía. Pero no tuve posibilidad de elegir: si hubiese intervenido públicamente en la política del partido —que se rehusaba a publicar mis textos filosóficos sobre Marx por juzgarlos herejes y peligrosos— me hubiera yo encontrado marginado y sin ninguna influencia. Por lo tanto, me quedaba una sola vía de intervención: la teórica, a través de la filosofía.

Sobre ese fondo de disidencia podría inscribirse su crítica a algunos conceptos fundamentales que sustentaban la posición oficial de los partidos comunistas, pienso por ejemplo, en el materialismo dialéctico.

Efectivamente. Me interesaba, desde que ingresé al partido, que se abandonara esa tesis por impensable. No era fácil, pues imperaba en todos los partidos comunistas occidentales, salvo —en parte— en Italia gracias al gigantesco esfuerzo de crítica y de reconstrucción de la teoría marxista realizado por Gramsci.

¿En qué fundamentó su crítica del materialismo dialéctico?

Me parecía imperioso deshacerse del monismo materialista con sus leyes dialécticas universales: nefasta concepción metafísica de la Academia de Ciencias de la URSS que colocó a la 'materia' en el lugar del 'Espíritu' o de la 'Idea Absoluta' hegelianos.

Consideraba yo una aberración el creer —e imponer la creencia— que se puede deducir *directamente* una ciencia e incluso la ideología y la política marxista-leninistas, aplicando las supuestas "leyes" de una pretendida dialéctica directamente a las ciencias y a la política misma. Sostengo que la filosofía no actúa jamás directamente, sino a través de la ideología.

¿Qué consecuencias políticas podían derivarse de esa posición?

Pienso que la URSS ha pagado caro esta impostura filosófica. No creo exagerar al decir que la estrategia política de Stalin y toda la tragedia

del estalinismo estuvo, *en parte,* fundada en el "materialismo dialéctico", monstruosidad filosófica dirigida a justificar, y servir teóricamente de garantía, al poder por encima de la inteligencia.

Por lo demás, es importante señalar que Marx nunca pronunció el término "materialismo dialéctico", este "logaritmo amarillo" como gustaba llamar a los absurdos teóricos. Fue Engels quien, en determinada circunstancia, bautizó al materialismo marxista de materialismo dialéctico. Marx lamentó no haber escrito una veintena de páginas sobre la dialéctica. Todo lo que se conoce de él sobre ese punto (además del juego dialéctico de los conceptos de la teoría del valor-trabajo) se encierra en esta bella frase: "La dialéctica, que con mayor frecuencia ha servido a los poderes establecidos, es también crítica y revolucionaria." Cuando se enuncian sus "leyes", la dialéctica es conservadora (Engels) o apologética (Stalin). Pero cuando es crítica y también revolucionaria, la dialéctica es valiosa. En este caso, no cabe hablar de "leyes" de la dialéctica, de la misma manera que no cabe hablar de "leyes" de la historia. Ambas expresiones resultan igualmente absurdas. Una verdadera concepción materialista de la historia implica el abandono de la idea de que la historia está regida y dominada por leyes que basta conocer y respetar para triunfar sobre la anti-Historia.

¿En qué consistió su intervención teórica, filosófica, dentro del partido?

Me dediqué a buscar en *El capital* la filosofía marxista, con el fin de que el marxismo fuera otra cosa que esas célebres fórmulas, opacas o rayando en la obviedad, citadas al infinito sin ningún progreso fecundo y, desde luego, sin ninguna autocrítica.

¿Y podía, sin grandes riesgos, interpretar el "verdadero" pensamiento teórico de Marx, en el seno de un partido con las características que menciona?

A pesar de que el Partido Comunista Francés era marcadamente estalinista y actuaba con dureza, pude hacerlo porque Marx era sagrado para ellos. Procedí un poco —toda proporción guardada— a la manera de Spinoza quien, para criticar la filosofía idealista de Descartes y de los filósofos escolásticos "partía de Dios mismo". Comenzaba sus demostraciones de la Ética por la sustancia absoluta, es decir Dios, tendiendo así una trampa a sus adversarios quienes, desde ese momento, quedaban colocados en una posición de impotencia, imposibilitados para rechazar cualquier intervención filosófica que invocara la omnipotencia de Dios, por reconocerla como un artículo de fe y como una "evidencia" para todos ellos, incluyendo a Descartes. Se trataba de la Verdad fundamental iluminada por la luz natural.

Pero como decía también Descartes: "todo filósofo avanza enmascarado".

Exactamente. Spinoza interpretaba a ese Dios "en ateo" simplemente.

¿Y qué suerte corrió usted con esa estrategia?

Resultó bastante exitosa. Los ataques que me lanzaron tanto mis adversarios comunistas como los medios marxistas no comunistas, llegaron a ser virulentos, pero la mayoría carentes de valor teórico —no sólo desde el punto de vista del marxismo sino simplemente en el nivel filosófico.

Y lo considero un éxito porque al adoptar la única estrategia posible en ese momento, la teórica, dio lugar a resultados directamente políticos como ocurrió a partir de los XXI y XXII Congresos, a propósito del abandono del concepto de la "dictadura del proletariado". Por otra parte, el partido no podía excluirme porque mis intervenciones políticas se apoyaban directamente en Marx, de quien yo ofrecía una interpretación crítica y revolucionaria. Marx me protegía en el seno del partido por su carácter de padre pensador, intocable y sagrado.

¿No sospecharon alguna vez?

Creo que sí. Desde luego sé que me tenían una gran desconfianza. Me mantenían al margen e incluso llegaron a "vigilarme" a través de estudiantes de la Unión de Juventudes Comunistas en la Escuela Normal Superior, donde yo enseñaba, intrigados por el peligro que podía representar ese extraño filósofo universitario que se atrevía a dar otra versión de la formación del pensamiento de Marx... con todas sus implicaciones.

Además, albergaban sospechas de que yo era el inspirador, casi secreto pero altamente eficaz, del movimiento de la juventud maoísta en

Francia que, de hecho, conoció un desarrollo original y espectacular.

¿FILOSOFÍA MARXISTA O MATERIALISMO ALEATORIO?

Con respecto a sus críticas y cuestionamientos, ¿tenía usted entonces alguna propuesta alternativa?

En aquel tiempo no, ahora sí. Pienso que el "verdadero" materialismo, el que mejor conviene al marxismo, es el *materialismo aleatorio*, inscrito en la línea de Epicuro y Demócrito. Preciso más: este materialismo no es una filosofía que debiera ser elaborada en sistema para merecer tal nombre. Aunque no sería imposible, no es necesario convertirla en sistema; lo que sí es decisivo en el marxismo es que represente una posición en filosofía.

Cuando habla de sistema, ¿lo entiende como una totalidad cerrada donde todo está pensado con anterioridad y donde nada puede ser cuestionado de nuevo sin trastornar el conjunto?

Sí. Pero insisto: lo que constituye una filosofía no es su discurso de demostración ni su discurso de legitimación. Lo que la define es su posición (*thesis*, en griego) en el campo de batalla filosófico (el *Kampfplatz* de Kant) por o contra tal posición filosófica existente o en defensa de una posición filosófica nueva.

¿Podría hablarnos de Demócrito y de los mundos de Epicuro para comprender mejor su propuesta del materialismo aleatorio?

Sí, pero antes quisiera decir lo que ha sido motivo de mi reflexión en los últimos años, justamente sobre la filosofía marxista.

Efectivamente, he pensado que resulta muy difícil hablar de una filosofía marxista, de la misma manera que sería difícil hablar de una filosofía matemática o física, si consideramos que lo esencial del descubrimiento de Marx es de carácter científico: el haber sacado a la luz el modo de funcionamiento del régimen capitalista.

Para ello. Marx se apoyó en una filosofía —la de Hegel— que nosotros podemos considerar que no fue la que mejor correspondía a su objetivo... y para seguir pensando. Pero de todos modos, no se pueden extrapolar sus descubrimientos científicos a la filosofía. Nosotros podemos pensar que en realidad no profesó la filosofía que está presente en su investigación. Es lo que nosotros tratamos de hacer cuando intentamos darle una filosofía a Marx para permitir su inteligencia, la de *El capital,* la de su pensamiento económico, político e histórico.

En este punto creo que, de alguna manera, erramos el blanco, en tanto que no le dimos a Marx la mejor filosofía que convenía a su obra. Le dimos una filosofía dominada por "el aire del tiempo", de inspiración bachelardiana y estructuralista que, aunque sí da cuenta de una serie de aspectos del pensamiento de Marx, no creo que pueda ser llamada una filosofía *marxista.* Objetivamente, esta filosofía permitía una

inteligencia coherente del pensamiento de Marx pero hay demasiados textos suyos que la contradicen como para poder considerarla *su* filosofía.

Por otro lado, a raíz de las investigaciones más recientes, como las publicadas por Bidet en su excelente libro *Que faire du Capital?* podemos reconocer que efectivamente Marx nunca se liberó totalmente de Hegel, aunque sí se movió hacia otro terreno, el científico, en el que fundó el materialismo histórico.

¿Significa esto que la "ruptura" no fue total?

No, no lo fue. Fue sólo tendencial.

¿Cómo llegó usted, específicamente, a este reconocimiento?

Lo definitivo fueron las investigaciones de Bidet, como ya dije, que aportan nuevas luces sobre la obra de Marx. Él tuvo acceso a un cúmulo de material, incluyendo inéditos, que no se conocían hace veinte años y que resultan concluyentes. No hace mucho, Bidet me visitó y charlamos largamente.

¿Qué diría usted ahora de aquella frase de Raymond Aaron acerca del "marxismo imaginario"?

Puedo decir que, en cierto sentido, Aaron tenía algo de razón. Nosotros fabricamos una filosofía "imaginaria" para Marx, es decir, una filosofía que no existía en su obra —si se apega uno estrictamente a la letra de sus textos.

Pero en ese caso, pocos serían los autores que

se salvan de no incurrir en lo "imaginario", sobre todo tratándose de algo (como la filosofía en la obra de Marx) que, de existir, se encontraría en estado latente.

Puede ser, pero en cuanto a nosotros, creo que estamos frente a una nueva tarea después de esta experiencia aleccionadora: saber qué tipo de filosofía es la que mejor corresponde a lo que Marx escribió en *El capital.*

Sea cual fuere, no será una "filosofía marxista", será una filosofía, sí, perteneciente a la Historia de la Filosofía, que podrá dar cuenta de los descubrimientos de los conceptos que Marx utiliza en *El capital,* pero no será una filosofía marxista, será una filosofía PARA *el marxismo.*

¿Esta idea no se vendría gestando desde antes? Recuerdo que en Lenin y la filosofía *ya declaraba Ud. que el marxismo no era una nueva filosofía —arguyendo que en el corazón de la teoría marxista hay una ciencia—, sino más bien se trataba de una* nueva práctica *de la filosofía que incluso podía ayudar a transformar la filosofía misma.*

Así es.

En una conferencia en la Universidad de Granada, sobre la transformación de la filosofía, en 1976, Ud. ya hablaba de lo paradójico que resultaba pensar en una filosofía marxista, aludiendo a que Marx consideraba que producir una filosofía como "filosofía" era una forma de entrar en el juego del adversario y contribuir —aun en la forma de la oposición— a reforzar

la ideología burguesa dando por válida su forma de expresión filosófica.

Justamente. Era arriesgarse a caer, en filosofía, del lado del Estado, institución por la cual Marx mostró una profunda desconfianza. Y la filosofía representaba una forma de unificación de la ideología dominante. Ambas comprometidas en el mismo mecanismo de dominación.

He ahí otra razón más para comprender por qué Marx se abstuvo de toda producción filosófica como tal, pues de algún modo era caer en el "enaltecimiento" del estado de cosas existente.

Recordemos que cuando Marx pensaba en la forma del Estado futuro, hablaba de un Estado que fuera un "no-Estado", es decir, una forma nueva que produjera su propia extinción. Lo mismo podemos decir para la filosofía: lo que él buscaba era una "no-filosofía", cuya función de hegemonía teórica desapareciera para dejar lugar a nuevas formas de existencia filosófica.

De esta manera parece despejarse la paradoja de una filosofía marxista.

Sí, pues la paradoja radicaba en que habiendo recibido Marx una formación de filósofo, se rehusara a escribir filosofía; no obstante, hizo tambalear a toda la filosofía tradicional al escribir en la Tesis XI sobre Feuerbach la palabra "práctica". Así fue como él *practicó* la filosofía que nunca escribió, al escribir *El capital,* su obra científica, crítica y política.

Recogiendo lo anterior, podemos insistir en

que la tarea actual no es elaborar una filosofía marxista sino una filosofía PARA *el marxismo*. Es en este sentido que se dirigen mis últimas reflexiones y que intento buscar en la Historia de la Filosofía los elementos que permitan dar cuenta de lo que Marx pensó, de la forma en que lo pensó.

Una última aclaración: cuando digo que es difícil hablar de una filosofía marxista no debe entenderse en sentido negativo. No tiene por qué haber siempre una filosofía para cada época; tampoco considero que sea lo más urgente ni esencial. Si queremos filósofos, ahí están Platón, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel y tantos otros, a cuyo pensamiento podemos recurrir para pensar y analizar nuestro tiempo, "traduciéndolos" y actualizándolos.

¿Considera al materialismo aleatorio como una posible filosofía PARA *el marxismo?*

Sí, va en esa dirección. Ahora ya podemos remontarnos a Demócrito y a los mundos de Epicuro. Recordemos la tesis principal: que antes de la formación del mundo, una infinidad de átomos caía en el vacío, en forma paralela. Las implicaciones de esta afirmación son fuertes: 1] que antes de que hubiera mundo, no existía absolutamente nada *formado*, y, al mismo tiempo, 2] que todos los elementos del mundo existían ya aislados, desde siempre, desde toda la eternidad, antes de que hubiera mundo. Lo anterior implica que antes de la formación del mundo no existía ningún Origen, Sentido, Causa, Razón ni Fin. Niega toda teleología: sea racional, moral, política o estética. Añadiré que

este materialismo no es el de un sujeto (sea Dios o el proletariado) sino el de un proceso —sin sujeto— que domina el orden de su desarrollo, sin un fin asignable.

Esta no-anterioridad del Sentido es una tesis fundamental en Epicuro, en lo cual se opone a Platón y Aristóteles.

Así es. Después sobrevino el *clinamen*: una desviación infinitesimal que ocurre sin saberse cómo, ni cuándo ni dónde. Lo importante es que el *clinamen* provoca la desviación de un átomo en su caída en el vacío y ocasiona un *encuentro* con otro átomo... y de encuentro en encuentro —siempre y cuando sean duraderos, no fugaces— nace un mundo.

De lo que se deduce que el origen de todo mundo o realidad, de toda necesidad y sentido se debe a una desviación aleatoria.

Justamente. Lo que plantea Epicuro es que es la desviación aleatoria y no la Razón o la Causa Primera, el origen del mundo. Pero hay que tener claro que el encuentro no crea nada por sí mismo, ninguna realidad. Lo que sí hace es darle realidad a los átomos mismos que, sin la desviación y el encuentro, no serían nada más que elementos abstractos y aislados, sin consistencia ni existencia. Ahora bien, una vez constituido el mundo, se instaura desde ese momento, el reino de la razón, la necesidad y el sentido.

¿Se puede pensar en alguna filosofía posterior

que haya retomado estas tesis y que rechace la cuestión del Origen?

Pienso en Heidegger. Si bien no es ni epicúreo ni atomista, hay en él un movimiento de pensamiento análogo. Su rechazo de toda cuestión del Origen, Causa y Fin del mundo es bien conocido; pero hay, además, una serie de desarrollos en torno a las expresiones *es gibt,* o sea "hay" (hay mundo, hay materia, hay hombres), "así es" y "ser-ahí" (*da-Sein*), que recogen la inspiración de Epicuro. Esta filosofía se abre hacia una visión que restituye una especie de contingencia trascendental del mundo, al cual hemos sido "arrojados", así como del sentido del mundo, que nos orienta hacia la apertura del Ser, más allá del cual no hay nada que buscar ni nada que pensar. De esta manera, el mundo es un "don" para nosotros.

Un don que no hemos pedido ni elegido pero que se abre frente a nosotros en toda su facticidad y contingencia.

Sí, pero en lugar de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, hay que pensar la necesidad como el devenir-necesario del encuentro de los contingentes.

Mi intención, aquí, es recalcar la existencia de una tradición materialista no reconocida por la Historia de la Filosofía. Me refiero a la de Demócrito, Epicuro, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau (2o. Discurso), Marx, Heidegger, así como a las categorías que han sostenido, tales como el vacío, el límite, el margen, la ausencia de centro, el desplazamiento del centro al margen (y viceversa) y la libertad. Se trata del mate-

rialismo del encuentro, de la contingencia, en suma, de lo *aleatorio*, que se opone incluso a los materialismos registrados, incluyendo al comúnmente atribuido a Marx, Engels y Lenin, que, como todo materialismo de la tradición racionalista es un materialismo de la necesidad y de la teleología, es decir, de una forma disfrazada de idealismo.

Justamente por representar un peligro, la tradición filosófica lo interpretó y lo desvió hacia un *idealismo de la libertad*.

Si los átomos de Epicuro que caen en el vacío en la lluvia paralela se encuentran, es para que se reconozca —en la desviación producida por el *clinamen*— la existencia de la libertad humana en el mundo mismo de la necesidad.

¿Podría concluirse entonces que esta filosofía, al rechazar todo Origen, tendría como punto de partida... la nada?

Justamente. Se trata de una filosofía del vacío, que no sólo *dice* que el vacío preexiste a los átomos que caen sobre él, sino una filosofía que postula y "hace", "crea" el vacío filosófico para darse existencia: una filosofía que en vez de partir de los famosos "problemas filosóficos" comienza por eliminarlos y por rehusarse a darse a sí misma un "objeto" (la filosofía no tiene un objeto), para partir de la nada. Se da pues el primado de la nada sobre toda forma, el primado de la ausencia (no hay origen) sobre la presencia. ¿Puede pensarse en una crítica más radical de toda filosofía en su pretensión de decir la Verdad sobre las cosas?

Difícilmente. ¿Cómo puntualizaría la posición filosófica del materialismo aleatorio?

Sobre eso podemos decir que el materialismo aleatorio plantea el primado de la materialidad sobre todo lo demás, incluyendo lo aleatorio. El materialismo puede ser simplemente la materia, pero no necesariamente la materia desnuda. Esta materialidad puede ser bien diferente de la materia del físico o del químico o del trabajador que elabora el metal o la tierra. Puede ser la materialidad del dispositivo experimental. Voy al extremo: puede ser el simple trazo, la materialidad del gesto que deja un trazo, indiscernible del trazo que deja sobre la pared de una caverna o la hoja de un papel. Las cosas llegan tan lejos que Derrida ha mostrado que el primado del trazo (de la escritura) se encuentra hasta en el fonema emitido por la voz que habla. El primado de la materialidad es universal.

Esto no quiere decir que el primado de la infraestructura (falsamente concebida como la suma de las fuerzas productivas materiales y las materias primas) sea lo determinante en última instancia. La universalidad de esta última noción resulta absurda cuando no se la relaciona más que con las fuerzas productivas. "Eso depende", escribe Marx en un pasaje de la *Contribución a la crítica de la economía política*, donde se trata de saber si las formas lógicamente primeras son también las primeras históricamente. *Ça dépend*, palabra aleatoria y no dialéctica.

Traduzcamos: todo puede ser determinante "en última instancia", es decir, todo puede *do-*

minar, Marx lo decía de la política en Atenas y de la religión en Roma, en una teoría nodicha del desplazamiento de la dominancia (que Balibar y yo tratamos de teorizar en *Para leer "El capital"*). Pero en la superestructura misma lo que es determinante es también su materialidad. Es por ello que me he interesado tanto en mostrar la materialidad, de hecho, de toda superestructura y de toda ideología... como lo hice en los aparatos ideológicos del Estado (AIE). Es ahí donde hay que encontrar el concepto de "última instancia", el desplazamiento de la materialidad, siempre determinante "en última instancia" en cada coyuntura concreta

LAS DOS HISTORIAS

Una coexistencia de historias que se sobredeterminan.

Podemos decir que hay dos tipos de historias, dos historias: por un lado, la Historia de los historiadores, etnólogos, sociólogos y antropólogos clásicos que pueden hablar de "leyes" de la Historia porque consideran sólo el hecho consumado, el de la historia pasada. Se presenta entonces como un objeto totalmente fijo, estático, del cual pueden estudiarse todas las determinaciones como las de un objeto físico, un objeto acaecido, muerto. Podría preguntarse: ¿y de qué otra manera podían actuar los historia-

dores frente a una historia consumada, inalterable, petrificada, de la que pueden sacarse estadísticas determinantes y deterministas? Es aquí donde puede encontrarse la fuente de la ideología espontánea de los historiadores, los sociólogos vulgares, para no hablar de los economistas.

¿Pero, puede pensarse en otro tipo de historia?

Sí, justamente la lengua alemana dispone de una palabra precisa para designarla: *Geschichte,* que se refiere ya no a la historia consumada sino a la historia *en presente,* sin duda determinada en gran parte por el pasado ya acaecido, pero sólo en parte, porque la historia presente, viva, está abierta también a un futuro incierto, imprevisto, aún no consumado y por lo tanto *aleatorio.* La historia viva que no obedece más que a una constante (no a una ley): la constante de la lucha de clases. Marx no empleó el término de "constante" que yo tomo prestado a Levi-Strauss, sino una expresión genial: "ley tendencial" capaz de trastocar (no contradecir) la primera ley tendencial. Es decir, que una tendencia no posee la forma o figura de una ley lineal sino que puede bifurcarse bajo el efecto de un encuentro con otra tendencia y así hasta el infinito. En cada cruce de caminos, la tendencia puede tomar una vía imprevisible, por *aleatoria.*

Resumiendo, ¿podría decirse que la historia presente es siempre la de una coyuntura singular, aleatoria?

Sí, y hay que recordar que coyuntura signifi-

ca conjunción, es decir, encuentro aleatorio de elementos en parte existentes pero también imprevisibles. Toda coyuntura es un caso singular como todas las individualidades históricas, como todo lo que existe.

Es por ello que Popper, Lord Popper, no comprendió nada de la historia del marxismo ni del psicoanálisis porque sus objetos no son del tipo de la historia consumada sino de la *Geschichte,* la historia viva que se hace y surge de las tendencias aleatorias y del inconsciente; la historia cuyas formas son extrañas al determinismo de las leyes físicas.

Se desprende de lo anterior que lo culminante del materialismo, viejo como el mundo —primado de los Amigos de la Tierra sobre los Amigos de las Ideas de Platón—, es el materialismo *aleatorio,* requerido para pensar la apertura del mundo hacia el acontecimiento, la imaginación inaudita y también hacia toda práctica viva, incluyendo la política.

¿...hacia el acontecimiento?

Wittgenstein lo dice magistralmente en el *Tractatus: die Welt ist alles was das fall ist,* frase soberbia pero de difícil traducción. Se podría intentar así: "el mundo es todo lo que acontece", o más literalmente: "el mundo es todo aquello que nos sobreviene, 'que nos cae encima' ". Hay otra traducción más, la de la Escuela de Russell: "el mundo es todo lo que es *el caso*" (*the world is what the case is*).

Esta frase asombrosa lo dice todo, porque no existe en el mundo nada más que casos, situaciones, cosas, lo que "nos sobreviene" sin preve-

nir. Esta tesis, de que no existe nada más que casos e individuos singulares totalmente distintos entre sí, es la tesis fundamental del nominalismo.

¿No afirmó Marx que el nominalismo es la antesala del materialismo?

Justamente, y yo iría más lejos. Diría que no sólo es la antesala sino que es ya el materialismo.

Lo que resulta impactante es constatar lo que han observado algunos etnólogos, a saber, que en las sociedades más primitivas, como los aborígenes australianos o los pigmeos en África, parece reinar la filosofía nominalista misma, y no sólo en el nivel de pensamiento, es decir, de lenguaje, sino también en la práctica, en la realidad. Para ellos, según estudios concluyentes recientes, no existen más que seres singulares, y cada singularidad, cada partícula/ridad, es designada por una palabra, también singular. Así, el mundo está hecho exclusivamente de cosas singulares, únicas, designables cada una por su propio nombre y sus propiedades. El "aquí y ahora" que no puede ser nombrado sino simplemente indicado, señalado con el dedo, pues la palabra sería ya una abstracción, lo cual significa el primado del gesto sobre la palabra, del trazo material sobre el signo.

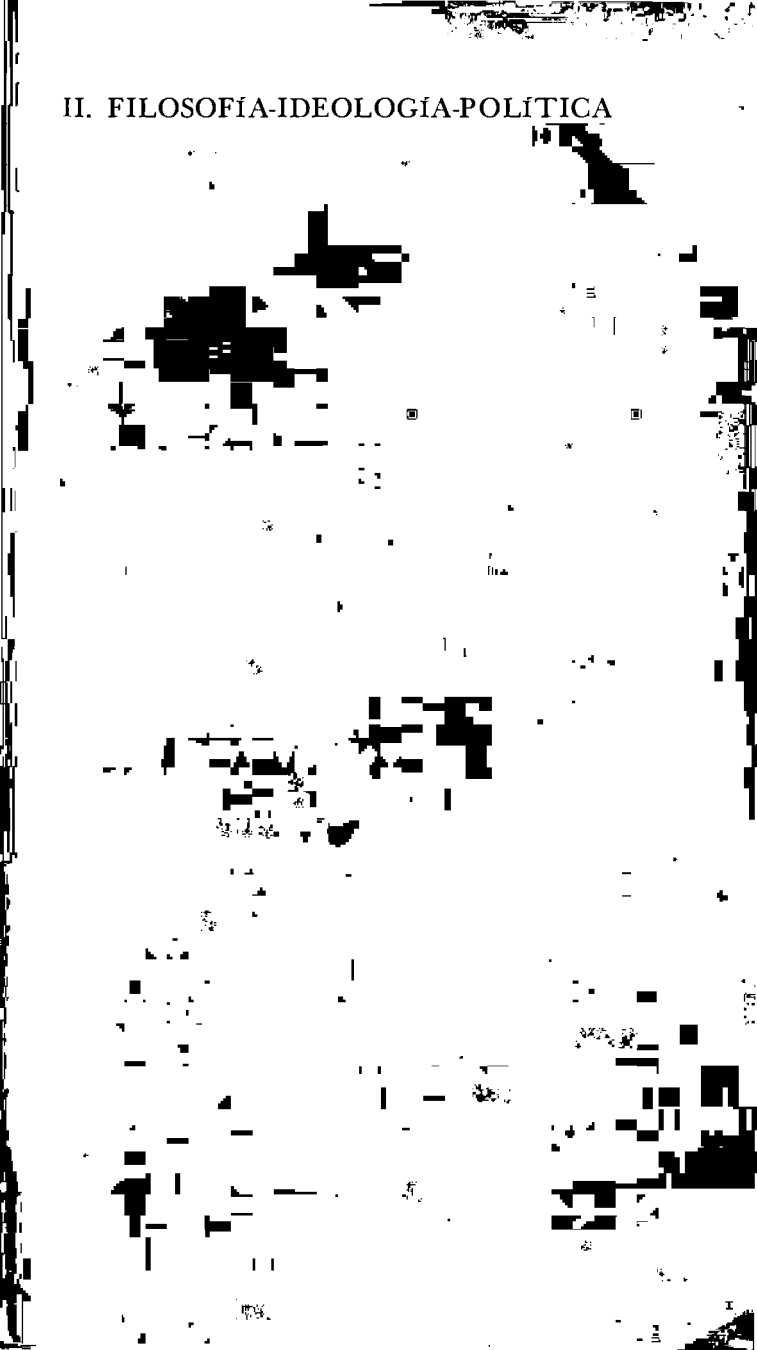
Ese "indicar con el dedo" aparece ya en los sofistas, en Cratilo y en Protágoras.

Cierto, puede decirse que el nominalismo filosófico está ya presente en Homero, Hesíodo, los sofistas y atomistas como Demócrito y Epicuro, aunque fue elaborado realmente, de

manera sistemática, a partir de la Edad Media, por teólogos cuyos máximos representantes son Duns Scoto y Guillermo de Occam.

Sólo un último punto sobre la cuestión del acontecimiento histórico: puede decirse que ni Marx ni Engels se acercaron a una teoría de la historia, en el sentido del acontecimiento histórico imprevisto, único, aleatorio, ni de la teoría práctica política. Me refiero a la práctica político-ideológico-social de la militancia política, de los movimientos de masa y de sus eventuales organizaciones, que no disponen de conceptos y menos de una teoría coherente para pensarla. Lenin, Gramsci y Mao la pensaron sólo en parte; el único que pensó la teoría de la historia política, de la práctica política *en presente,* es Maquiavelo. He ahí otra enorme laguna que llenar, cuya importancia es decisiva y que, una vez más nos remite a la filosofía.

II. FILOSOFÍA-IDEOLOGÍA-POLÍTICA



¿Podría explicarnos por qué ha puesto un especial énfasis en esta tríada, a lo largo de su obra?

Considero pertinente iniciar la respuesta con mi concepto de "filosofía": su surgimiento y función. Podemos decir que históricamente la filosofía surgió de la religión, de la cual heredó relevantes cuestiones que posteriormente se convirtieron en grandes temas filosóficos, aunque con planteamientos y respuestas diferentes, como por ejemplo, el origen, fin o destino del hombre, de la historia y del mundo.

Sin embargo, sostengo que cuando la filosofía se constituye como tal, en sentido riguroso, es cuando aparece la primera ciencia: las matemáticas. Esto no es casual, pues marca precisamente el paso del estado empírico al estado teórico. A partir de ese momento, se empezó a razonar de otra manera y sobre objetos diferentes: los abstractos.

¿Considera que la filosofía no hubiera podido constituirse sin la existencia previa de una ciencia?

No lo creo, por la siguiente razón: la filosofía tomó de la ciencia algo invaluable: el modelo de la abstracción racional, imprescindible para ella.

De hecho, la filosofía nace en el momento en que se abandonan las formas de razonamien-

to mitológico y religioso, de la exhortación moral y la elocuencia política o poética para poder adoptar las formas del razonamiento teórico, constitutivo de la ciencia. En suma, la filosofía no puede producirse sin contar previamente con la existencia del discurso racional puro, cuyo modelo está en las ciencias.

¿Qué otras características le fueron imprimiendo a la filosofía su propia especificidad?

La filosofía tradicional se adjudicó la tarea histórica e irremplazable de decir la Verdad acerca de todo: de las primeras causas, de los primeros principios de todo lo existente y, por ende, de todo lo cognoscible, así como de la finalidad o destino del hombre y del mundo. Fue así que se erigió en la "Ciencia" de la totalidad, capaz no sólo de proporcionar los conocimientos más indubitables y elevados, sino de poseer la Verdad misma. Esta Verdad, es el *logos,* el origen, el sentido. . . y dada la identidad originaria entre el *logos* y el decir, entre la Verdad y el Discurso, sólo hay un medio para hacer conocer la Verdad: la palabra, la forma del discurso. Es por ello que la filosofía no puede sobrepasar su propio discurso que es la presencia misma de la Verdad como *logos.*

En cuanto a la composición/constitución de un sistema filosófico, existe un riguroso vínculo entre todos sus elementos teóricos; me refiero a las tesis (o proposiciones filosóficas) y a las categorías. ¿Podría explicar qué son y qué función tienen?

Thesis, en griego, quiere decir "posición".

Por ello requiere de la antítesis. En cuanto a las categorías, que son los conceptos más generales, me viene a la mente, a manera de ilustración, la de 'sustancia' o la de 'sujeto'. Esta última ofrece un especial interés. Entre los siglos XIV y XVII, la categoría de 'sujeto' se encuentra permeando todos los campos, para dar cuenta de un número considerable de ideologías y de sus prácticas. Emergió de la ideología jurídica, de las relaciones mercantiles donde cada individuo es sujeto de derecho, como *propietario* de bienes, etc. Esta misma categoría invadió el terreno de la filosofía con Descartes (el sujeto del "yo pienso") y más tarde el de la ideología moral con Kant (el sujeto de la "conciencia moral"). Ya antes había penetrado el dominio de la política con el "sujeto político" del contrato social. Esto demuestra una de las tesis que defendemos: a saber, que la filosofía "trabaja" categorías capaces de unificar el conjunto de las ideologías y de las prácticas correspondientes.

LA FILOSOFÍA: UN CAMPO DE BATALLA

¿Y en cuanto al funcionamiento de la filosofía?

Sin pretender ser exhaustivo, diré que cada filosofía reproduce de algún modo, en su interior, el conflicto en el cual está inmersa exteriormente. Toda filosofía entraña el espectro de su contrario: el idealismo el espectro del materialismo, y viceversa.

Usted reiteradamente señala que ya Kant se refería a la filosofía como a un "campo de batalla" (Kampfplatz).

Efectivamente, uno de sus fines es librar una batalla teórica. Por ello puede decirse que una tesis es siempre una anti-tesis, por naturaleza. Una tesis no es planteada más que contra otra tesis, o en defensa de una nueva.

Hablando de esta batalla teórica, ¿sigue sosteniendo que el campo de la filosofía está dividido en dos grandes bloques o posiciones antagónicas: materialismo e idealismo?

No. Pienso que en toda filosofía se pueden descubrir elementos idealistas y materialistas, con un énfasis marcado hacia una de las dos posiciones, claro está. En otras palabras, no hay una división severa y tajante, pues en una filosofía calificada de idealista pueden encontrarse elementos materialistas y viceversa. Lo cierto es que no hay filosofía que sea absolutamente pura. Lo que hay son tendencias.

¿Podría mencionar a algún filósofo para ilustrar lo anterior?

Pascal es un ejemplo interesante por paradójico: A través de los problemas religiosos que plantea, se juegan también problemas epistemológicos, históricos y de constitución de la sociedad, de tal suerte que podemos afirmar que tiene rasgos profundamente materialistas. Quedé sorprendido, al releer a Pascal estos últimos años, de ver que en el fondo, sin saberlo, había yo tomado de él algunos conceptos filosóficos: toda la teoría de la ideología, del desconoci-

miento y del conocimiento, está ya en él. Me preguntaba yo de dónde provenía ese reencuentro con Pascal hasta que reparé que fue el único libro a mi alcance durante los cinco años que pasé en un campo de prisioneros alemán, durante la última guerra. ¡Lo había borrado de mi memoria por completo!

Pascal escribió cosas sorprendentes sobre la historia de las ciencias. Fue un gran matemático y físico; inventó la máquina de calcular, desarrolló, en fin, toda una teoría de la ciencia.

Aquí se advierte, como señalaba, que cada filosofía entraña a su propio antagonista.

Así es. Por lo demás, la contradicción en filosofía no es del tipo de *A* frente a no-*A*. ni de sí frente a NO. Es tendencial. Está atravesada por tendencias. En realidad, toda filosofía no es más que la realización —más o menos acabada— de una de las dos tendencias antagónicas: la idealista o la materialista. Y en cada filosofía se realiza no la tendencia sino la contradicción antagónica entre ambas tendencias.

¿Cómo se explica esto?

Se debe a razones que tienen que ver con la naturaleza misma de la guerra filosófica. Si una filosofía quiere ocupar las posiciones del adversario, es preciso que gane, para su causa, parte de las "tropas" adversas; es decir, sus argumentos filosóficos. Si se desea vencer al enemigo, es preciso conocerlo primero para después apropiarse no sólo de sus armas, tropas y territorio, sino ante todo, de sus argumentos,

pues es con ellos que se obtendrán las grandes victorias.

Esto me recuerda aquella frase de Goethe: "Si deseas conocer a tu enemigo, trasládate a sus dominios."

Exacto. De manera que cada filosofía lleva en su seno a su propio adversario, para poder constituirse como filosofía. Ella responde, de antemano, a todas las réplicas, se instala previamente en su propio dispositivo y lo modela para poder efectuar la operación de absorción y de subordinación. Es así como toda filosofía de tendencia idealista comporta necesariamente argumentos materialistas y viceversa. Repito, no hay pureza total. Ni la filosofía materialista marxista podría pretender ser exclusivamente "materialista" porque en ese momento habría abandonado el combate, renunciando a tomar, preventivamente, posiciones ocupadas por el idealismo.

Esto recuerda al Leviathan *de Hobbes, al estado de guerra perpetua.*

Aunque esta "guerra filosófica" no es exactamente "la guerra de todos contra todos" de la que hablaba Hobbes en la Inglaterra del siglo XVII. No es una guerra entre individuos sino entre posiciones filosóficas, es decir, entre estrategias filosóficas que se disputan, en las grandes coyunturas culturales y políticas, la hegemonía filosófica en tal o cual país o continente, incluso —desde que el planeta se convirtió prácticamente en una sola totalidad— en el mundo entero.

¿Esto está en relación con su última definición de la Filosofía como "lucha de clases en la teoría"?

Sí. Es decir, la forma teórica que reviste en la filosofía, la lucha de clases. Pero hay una parte fundamental de la definición que omitiste: *"en última instancia"*.

No debe olvidarse este "en última instancia", pues nunca he dicho que la filosofía era pura y simplemente lucha de clases en la teoría. Esta reserva, "en última instancia", es una mención para señalar que existen otras cosas en la filosofía además de la lucha de clases en la teoría. Pero también indica que la filosofía, efectivamente, representa posiciones de clase en la teoría, es decir, en las relaciones que tiene con las formas más teóricas de las prácticas humanas y a través de ellas, a través de las formas más concretas de las prácticas humanas, incluyendo la lucha de clases... y mostré que en filosofía, la lucha de clases tomaba la forma de contradicciones entre tesis y antítesis, entre posiciones de tendencia idealista y materialista.

Hay un ejemplo en la Historia de la Filosofía que prueba que la filosofía es "en última instancia" lucha de clases en la teoría, a partir de las palabras de Kant, ya mencionadas. Cuando dice que la filosofía es un campo de batalla, ve uno a Kant iniciar la edificación de una filosofía que no sea polémica, que no esté en estado de lucha. Al emprender Kant el proyecto de una "paz perpetua" filosófica en vez de un combate perpetuo entre las filosofías, no habla de lucha de clases pero sí reconoce el carácter polémico y de lucha de toda filosofía. Su meta

de alcanzar una filosofía sin conflicto, en paz perpetua, constata un reconocimiento — al negarlo— de la existencia de la lucha en la filosofía.

Una palabra más: en ocasión de los conflictos que la filosofía ha suscitado en su historia, aparecen MÁRGENES, zonas, que pueden escapar a la determinación unívoca de la lucha de clases. Ejemplos: ciertos sectores de reflexión sobre la lingüística, la epistemología, el arte, el sentimiento religioso, las costumbres, el folklore y otros. Es decir, dentro de la filosofía hay islotes, "intersticios".

LA "FILOSOFÍA DE LOS FILÓSOFOS" Y LA FILOSOFÍA MATERIALISTA

Para terminar este apartado, ¿podría resumir los rasgos distintivos que deslindan a las dos posiciones o tendencias filosóficas: la idealista y la materialista?

De acuerdo. Pero como al hablar de filosofía siempre se alude a la filosofía tradicional, de tendencia idealista, a la "filosofía de los filósofos", esta vez voy a tomar como referencia a la posición materialista en filosofía.

Hablar de "materialismo" es plantear uno de los temas neurálgicos de la filosofía. La denominación de "materialismo" forma parte de la historia de nuestra filosofía, nacida en Grecia, bajo los auspicios y problemática general de Platón. Es en él donde se encuentra la pri-

mera y fundamental oposición entre "los amigos de las Ideas" y "los amigos de la Tierra". Los dos términos de esta díada están planteados como indispensables para la constitución de la misma, donde cada denominación implica la otra. No hay, pues, amigos de la Tierra más que en virtud de que existen los amigos de las Ideas; y esta distinción y oposición son obra de un filósofo, el que inauguró nuestra historia de la filosofía, situándose él mismo entre "los amigos de las Ideas". Entre sus adversarios, amigos de la Tierra, están Demócrito, Epicuro, los empiristas, los escépticos, los sensualistas y los historicistas.

Es preciso señalar, sin embargo, que en la cópula de contrarios idealismo/materialismo, el idealismo —al ser la tendencia dominante de toda la filosofía occidental— se constituyó en el fundamento sobre el cual se erigió o fundó la cópula misma.

A partir de lo que Heidegger dice de la dominación del logocentrismo sobre toda la filosofía occidental, podemos fácilmente explicarlo: cada vez que se trata del materialismo pronunciado en el marco de la historia de nuestra filosofía, es preciso advertir que esta apelación reproduce, a manera de espejo y en negativo, la apelación del idealismo. Heidegger diría que el idealismo obedece, al igual que el materialismo, al 'principio de razón', a saber, al principio de que todo existente, sea ideal o material, está sometido a la cuestión de la razón de su existencia.

Yo diría pues, que en la tradición filosófica,

la invocación del materialismo es al mismo tiempo el signo de una exigencia, signo de que hay que negar al idealismo pero sin salir —sin poder salir— de la díada especular idealismo-materialismo. Es un signo pero también una trampa, ya que no puede uno salirse ni escapar del idealismo adoptando su contrapunto ni enunciando su contrario, tampoco invirtiéndolo. Por lo tanto, no se puede hablar de materialismo sin cierta desconfianza: no es la palabra la que hace o constituye al hecho, a la cosa. Y cuando uno analiza de cerca y a fondo, se da cuenta de que la mayoría de los materialismos así declarados no son más que idealismos invertidos, al revés. Ejemplos: los materialismos del Siglo de las Luces y algunos pasajes de Engels.

¿Qué otros rasgos podrían destacarse del idealismo en tanto polo opuesto y necesario del materialismo?

Uno de los rasgos que nos permiten reconocer al idealismo es el hecho de estar atrapado en el 'principio de razón' que se desdobla en dos: el *Origen* y el *Fin* o finalidad (*telos*, en griego). El Origen remite de manera natural al Fin o *telos*: el sentido del mundo, de la historia, la finalidad de ambos, etc., que se proyecta —anticipándose— en y sobre la cuestión del origen. Nunca se plantea la cuestión del 'origen radical de las cosas' más que en función de la Idea que uno se haga de su Destino, de su Final, ya sea que se trate de los fines de la providencia o de la utopía.

¿Existen filósofos que hayan evadido la díada idealismo-materialismo?

Sí. Sus filosofías pueden reconocerse en tanto que se deslindan de las cuestiones del Origen y del Fin, o simplemente de la teleología. Estas filosofías ofrecen un gran interés en tanto que expresan —evitando la trampa— la exigencia de abandonar el idealismo y de dirigirse hacia eso que podemos llamar el materialismo: deslindándose, repito, de toda filosofía del Origen —ya sea del Ser, del Sujeto, del Sentido o del *Telos*—, pues consideran que esos temas incumben a la religión y a la moral, no a la filosofía.

En toda la historia, no son muchas las filosofías con este sello: no-apologéticas, no-religiosas y no aprisionadas en la díada. Entre los grandes filósofos que han evadido esta estructura, este sistema, podemos mencionar a Epicuro, Spinoza, Marx, Nietzsche... Heidegger.

El rechazo del origen radical como estatuto de emisión filosófica obliga a rechazar también su moneda y a elaborar otras categorías, como la de dialéctica.

Sé que Spinoza es uno de los filósofos que más admira, entre otras razones, por sus aportes a la posición materialista. Quisiera preguntarle si considera que él haya escapado a la tentación de la Verdad.

Definitivamente. Él habla clínicamente de 'lo verdadero', no de la Verdad. Sostenía que "lo verdadero se indica a sí mismo y a lo falso". Se indica a sí mismo, no como presencia sino como producto, en la doble acepción: *a*] como

resultado del trabajo de un proceso que lo descubre y *b*] como probándose en su producción misma.

Con esa concepción inmanentista de la verdad, Spinoza deja de lado entonces, el problema del criterio de verdad.

Y además rehúsa las cuestiones del Origen y del Sujeto que sostienen las teorías del conocimiento.

¿Qué otros rasgos distintivos tendría una filosofía materialista?

Por un lado, no tiene la pretensión de ser autónoma ni de fundar su propio origen y poder. Tampoco se considera una ciencia, y mucho menos la Ciencia de las Ciencias. En este sentido, está en contra de todo positivismo.

Digno de señalarse es su renuncia a ser la poseedora de la Verdad.

La filosofía de tendencia materialista reconoce la existencia de la realidad objetiva exterior así como su independencia respecto del sujeto que la percibe o conoce. Reconoce que el ser, lo real, existe y es anterior a su descubrimiento, a su ser pensado o conocido. A propósito de esto, hay veces en que uno se pregunta cómo se puede asegurar que la filosofía no es el delirio teórico de una clase social en busca de garantía o de ornamento retórico. En toda la larga producción de artesanos teóricos, muchos han hecho de sus fantasmas individuales una filosofía, o bien de su delirio o preferencia subjetiva... o simplemente de su deseo de teorizar.

Precisamente, con la postura materialista se da todo un viraje frente a las filosofías de la representación, que siguen la tradición idealista especular que sostiene que todo lo que conocemos son las ideas de las cosas y no las cosas mismas.

Una consecuencia que se desprende de lo anterior es que las filosofías materialistas afirman la primacía de la práctica sobre la teoría. Y la práctica es, en todo, contraria y extraña al *logos*. No es la Verdad y no se reduce ni se realiza en el ver (la intuición) ni en el decir *(logos)*. La práctica es un proceso de transformación sometido a sus propias condiciones de existencia y que produce no la Verdad sino 'verdades' de los resultados o conocimientos en el interior del campo de sus propias condiciones de existencia. Y si la práctica tiene agentes, no tiene un sujeto como origen trascendental u ontológico de su objetivo, de su proyecto y no tiene tampoco una finalidad como verdad de su proceso. Es pues un *proceso sin sujeto* (entendido el sujeto como elemento ahistórico).

De esta manera, la práctica hace tambalear a la filosofía tradicional y permite comenzar a ver claro en el interior de la filosofía, por basarse, además, en la posibilidad de transformar el mundo.

La irrupción de la práctica es la denuncia de la filosofía producida como tal Filosofía. Es decir, contra la pretensión de la Filosofía (tradicional) de abarcar el conjunto de las prácticas sociales (y las ideas), de ver el 'todo' como decía Platón, para establecer su dominio sobre estas mismas prácticas; es contra la suposición

de la Filosofía de no tener 'un espacio exterior' por lo que el marxismo afirma, sin duda, que la filosofía tiene 'un exterior', es decir, que la filosofía no existe más que por ese 'exterior' y para él. Este exterior (que la filosofía quiere hacerse la ilusión de someter a la Verdad) es la práctica, son las prácticas sociales.

Hay que aceptar la radicalidad de esta crítica para entender sus consecuencias. Deforma, contraría al *logos,* es decir, a una representación de algo supremo a lo que se llama 'la Verdad'.

Si aceptamos el término de Verdad en su sentido filosófico, de Platón a Hegel, y si lo confrontamos a la práctica, proceso sin sujeto ni fin, según Marx, hay que afirmar que no hay verdad de la práctica. La práctica no es un sustituto de la Verdad para una Filosofía inmutable; es, contrariamente, lo que la perturba. La práctica es aquello que la filosofía, en toda su historia —ya sea bajo la forma de la lucha de clases o de la causa errante de la materia— no ha podido asumir nunca. La práctica es aquella otra cosa, a partir de la cual, no sólo se puede hacer tambalear a la filosofía sino, más aún, aquello gracias a lo cual se puede comenzar a ver claro en el interior de la filosofía.

Decía usted que la práctica a la filosofía a reconocer que ella tiene un exterior...

Sí. Conocemos el dicho de Hegel: la conciencia de sí tiene un envés y no lo sabe. A lo cual responde la confidencia de François Mauriac cuando recuerda que de niño él creía que las personas ilustres no tenían trasero. La irrup-

ción de la práctica toma a la filosofía por la retaguardia, veamos cómo ocurre. Tener un espacio exterior y tener un trasero puede decirse que es lo mismo. Pero tener un 'detrás' es tener un exterior inesperado. Y a la filosofía le ocurre eso.

¿Acaso la filosofía no ha introducido en el dominio de su pensamiento la totalidad misma de todo lo que existe, incluso el fango, del que habla Sócrates, o el esclavo que menciona Aristóteles, o incluso la acumulación de riquezas en un polo y la miseria en el otro de que hablaba Hegel?

Desde esa perspectiva, efectivamente todo *está recogido en el interior de la filosofía.*

Uno se preguntaría por el espacio exterior. ¿Acaso el mundo real, el mundo material, no existe para todos los filósofos idealistas? ¿En qué consiste ese proceso que se da en la filosofía, a fin de hacer entrar a todas las prácticas en el dominio de su pensamiento e imponerse ella misma sobre ellas con objeto de decirles su Verdad? Aquí, la filosofía hace trampa: cuando las absorbe y reelabora, de acuerdo con su propia forma filosófica, no lo hace respetando escrupulosamente la realidad, la propia naturaleza de tales prácticas e ideas sociales. Al contrario, al afirmar su poder de Verdad sobre ellas, la filosofía ha tenido que obligarlas a sufrir una verdadera transformación. ¿De qué otra manera podría ajustarlas y pensarlas bajo la unidad de una única y misma Verdad? Los "filósofos de la filosofía" que emprendieron la tarea de dominar el mundo mediante el pensa-

miento, ejercieron la violencia del concepto, del *Begriff*, de la apropiación. Afirmaron su poder sometiendo a la ley de la Verdad (de su verdad) a todas las prácticas sociales de los hombres que seguían viviendo en la oscuridad.

Esta perspectiva no es extraña a algunos de nuestros contemporáneos.

Desde luego, los que buscan y encuentran en la filosofía de arquetipos de la potencia, el modelo de cualquier poder. Ellos mismos escriben la ecuación saber = poder; y dicen, a la manera de los modernos anarquistas cultivados: la violencia, la tiranía, el despotismo de Estado es culpa de Platón; como se decía hace tiempo: la revolución es culpa de Rousseau.

La mejor manera de responderles es la de ir más lejos que ellos introduciendo la fractura escandalosa de la práctica, dentro de la naturaleza de la filosofía. Aquí es quizá donde se nota de forma más profunda la influencia de Marx.

Mas es necesario tener en cuenta que el poder no significa nunca un "poder por el poder", ni siquiera en el ámbito político. El poder no es otra cosa que lo que se hace con él, esto es, lo que él produce como resultado. Y si la filosofía es aquella que ve el 'todo', no lo ve más que para reordenarlo, es decir, para imponerles a los diversos elementos del todo un orden determinado. (Hasta aquí "la práctica".)

Una última diferencia con el idealismo es su concepto de 'unidad'. No debemos pensar que hay un solo modelo de unidad: la unidad de una Sustancia, de una Esencia o de un acto, como ocurre en las confusiones que se presen-

tan tanto en el materialismo mecanicista como en el idealismo de la conciencia. No es la unidad simple de una totalidad. No es el simple desarrollo de una esencia única o sustancia originaria y simple. La unidad de la que habla el marxismo es la unidad de la complejidad misma, que el modo de organización y de articulación de la complejidad convierte en unidad. El todo complejo posee la unidad de una estructura articulada y dominante.

Para concluir este punto quisiera recordar la ingeniosa ilustración que Ud. hacía de ambas tendencias, recurriendo a una comparación coloquial y humorística: la de los viajeros de un tren.

Sí, decía yo que el filósofo idealista es un hombre que al tomar el tren, conoce desde su inicio la estación de salida y de llegada: el origen y el fin del trayecto, así como conoce el origen y destino del hombre, la historia y el mundo.

Por el contrario, el filósofo materialista es un hombre que toma siempre el tren "en marcha"; puede tomarlo o esperar el siguiente y no ocurre nada. Este filósofo no conoce ni origen, ni primeros principios, ni destino alguno. Sube al tren en marcha, se instala en un asiento desocupado o bien recorre los vagones, conversando con los demás viajeros. Asiste, sin programarlo, a todo lo que acontece, de manera imprevista, *aleatoria,* recogiendo una infinidad de datos y observaciones tanto sobre el tren como sobre los viajeros y el trayecto mismo. En suma, registra las secuencias de *encuentros aleatorios,* a

diferencia del filósofo idealista que de antemano tiene las consecuencias deducidas de un Origen fundante de todo Sentido, o de un Principio o Causa primeros, absolutos y necesarios.

Desde luego que nuestro filósofo puede hacer experimentos sobre el seguimiento de secuencias aleatorias que pudo recoger para de ahí deducir leyes de consecución (como Hume), leyes de "hábitos", o bien *constantes*; es decir, figuras teóricas estructuradas. Los experimentos lo conducirán a deducir leyes para cada género de experimento según la especie de entes de que se trate. Es así como proceden las ciencias de la naturaleza. Es aquí que volvemos a encontrar el término y el uso de la *universalidad*.

Pero cuando no se trata de objetos que se repiten indefinidamente como es el caso de las ciencias sociales y humanas, y cuya experimentación no puede ser repetida infinitamente y en todo lugar (véase Popper: "todo experimento científico merece ese nombre cuando puede ser repetido un número infinito de veces en el mismo dispositivo experimental".) Con ese criterio, no puede el filósofo-viajero-materialista, atento a los "casos" singulares, únicos, enunciar "leyes", ya que esos casos son particulares, concretos y no pueden repetirse por ser únicos. Lo que se puede hacer es, como lo ha mostrado Levi-Strauss a propósito de los mitos cósmicos de las sociedades primitivas, deducir "*constantes generales*" de los encuentros observados en los hechos, cuyas "variaciones" pueden dar cuenta de la singularidad de los casos considerados y, por tanto, producir conocimientos de tipo

"clínico", así como efectos ideológicos, políticos y sociales.

Es así como se puede encontrar no la universalidad de las leyes (de la física, la matemática o la lógica) sino la *generalidad* de las constantes, que permiten, por su variación, la aprehensión de lo verdadero de tal o cual caso.

Entre las preguntas sobre la filosofía figura también una sobre sus funciones. ¿Cuáles considera usted que sean las principales?

Señalaré sólo algunas, por ejemplo, la de servir de garantía, de fundamento, para la defensa de ciertas tesis necesarias al filósofo para reflexionar sobre descubrimientos científicos u otro tipo de sucesos.

Otra función es la de trazar líneas de demarcación que permitan deslindar o separar lo científico de lo ideológico con el fin de liberar a la práctica científica de la dominación ideológica que la obstaculiza.

Por otro lado, puede compararse con un laboratorio, donde se unifica el conjunto de elementos ideológicos. Anteriormente, este papel unificador lo desempeñaba la religión. Bastaban los grandes mitos sobre la existencia de Dios o la creación del mundo, para que todas las actividades humanas y las ideologías correspondientes encontraran su lugar constituyendo la ideología unificada que la clase dominante requería para asegurar su dominio. Sin embargo, hay una limitación: la filosofía dominante llega hasta donde puede llegar en su función unificadora de la ideología pero no puede "saltar por encima de su tiempo", como decía

Hegel, ni "pasar por encima de su condición de clase", como decía Marx.

En el campo de la política también ejerce otra función: es ahí donde tradicionalmente la filosofía ha desempeñado un papel apologético del sistema político imperante, ya sea de manera velada o abierta.

Desde Platón se hace manifiesto este lazo con la política. Tanto teóricamente en su República *como en la práctica, cuando aceptó ser consejero del tirano de Siracusa.*

Buen ejemplo. Me parece importante señalar que incluso cuando estas filosofías adoptan una posición apologética frente al poder, se otorgan a sí mismas el lugar preponderante, por encima de todo, por el hecho de poseer y detentar los argumentos "verdaderos" para sostener el poder. La complicidad podía ser directa, pero en la tradición filosófica —hasta Marx, quien ayudó a situar a la filosofía en su lugar— la filosofía se había erigido en la detentadora de la Verdad y, a ese título, detentaba *el poder* por medio del *saber.*

¿Tiene la filosofía alguna actuación o injerencia directa en la realidad?

Aparentemente la filosofía se desarrolla en un mundo cerrado y lejano. Pero sí tiene una actuación, un tanto peculiar: *actúa a distancia,* por la inmediación de las ideologías sobre las prácticas reales, concretas, por ejemplo, sobre prácticas culturales como las ciencias, la política, las artes, incluso el psicoanálisis. Y en la medida en que transforma las ideologías —que

envuelven esas prácticas—, éstas podrán a su vez ser transformadas, dependiendo de las circunstancias de la realidad social. Pero las tesis filosóficas sí provocan efectos en las prácticas sociales.

Por otra parte, los antagonismos son inevitables. Si hay filosofías que se contradicen es porque existen prácticas que se contradicen . . . afortunadamente.

Las últimas preguntas han servido de puente para el tema que sigue: la relación que la filosofía guarda con la ideología. Este señalamiento que usted hace es contrario a la concepción tradicional de la filosofía como un mundo separado, autónomo, por encima de la realidad. ¿Podría hablarnos ahora de la relación filosofía-ideología?

Es un tema al que me he dedicado desde hace tiempo, con el propósito de elaborar una teoría de la ideología. Pero antes, sería conveniente explicar lo que entendemos por 'ideología'.

Podemos hacerlo tomando directamente algunas definiciones que aparecen en sus textos:

- *"La ideología es necesariamente una representación deformante de la realidad." "Es la representación imaginaria que se hacen los hombres acerca de sus condiciones reales de existencia."*
- *La ideología es un sistema de ideas unificadas que actúan sobre las conciencias".*
- *"La ideología cumple una función social: asegurar la cohesión de sus miembros."*

Habría dos señalamientos que hacer: por un lado, que la constitución del ser humano hace que toda acción sea inconcebible sin el lenguaje y sin el pensamiento. Por lo tanto, no puede haber práctica humana alguna sin un sistema de ideas representadas en palabras, constituyendo así la ideología de esa práctica. Y por otro, es importante insistir en que una ideología es un sistema de ideas sólo en tanto que se refiere a un sistema de relaciones *sociales*. No se trata de una idea fruto de una fantasía individual sino un cuerpo de ideas socialmente establecido. Es ahí donde comienza la ideología. Fuera de ahí, está uno en el terreno de lo imaginario o de la experiencia puramente individual. Debe referirse, pues, a una realidad social dada.

¿Pero podría explicar cómo la conciencia de un individuo concreto puede ser dominada por una idea o sistema de ideas?

Una primera respuesta podría ser que ese mecanismo se efectúa cuando la conciencia reconoce a esas ideas como "verdaderas". ¿Cómo se opera ese reconocimiento? Quizá bajo el simple efecto de la presencia, existencia o evidencia de lo verdadero. Resulta paradójico: ocurre "como si" al creer en una idea (o sistema de ideas) no fuera yo el que la reconociera y ante su presencia pudiera afirmar "ésa es, ahí está y es verdadera"; sino todo lo contrario: ocurre "como si" al creer en una idea, la idea fuera la que me dominara y me impusiera el reconocimiento de su existencia y de su verdad, a través del encuentro con su presencia. Todo ocurre "como si" —invertidos los papeles— fuera

la idea la que me interpelara a mí y me impusiera el reconocimiento de su verdad. Es así como las ideas que constituyen una ideología se imponen a las "conciencias libres" de los hombres, al interpelar a los individuos de forma tal que se vean obligados a reconocer libremente que esas ideas son verdaderas; que por lo tanto, están obligados a constituirse en sujetos libres, capaces de reconocer la 'verdad' ahí donde se presenta, es decir, en las ideas constitutivas de la ideología.

Éste es, en síntesis, el mecanismo de la práctica ideológica; el mecanismo de la interpretación ideológica que transforma a los individuos en sujetos. Los individuos son desde siempre, sujetos, es decir, sujetos-ya-sujetados por una ideología.

Por lo que acaba de aseverar se desprende que el hombre es, por naturaleza, un ser ideológico.

Absolutamente, un animal ideológico. Pienso que la ideología tiene un carácter transhistórico, que ha existido y existirá siempre. Lo que puede cambiar es su contenido pero no su función. Desde los inicios de los tiempos, podemos constatar que el hombre ha vivido siempre bajo relaciones sociales ideológicas.

Eso en lo que se refiere a la ideología "en general", pero ya a partir de 1970, usted hace una distinción y afirma que las ideologías particulares sí tienen historia, aunque esté determinada —en última instancia— por la lucha de clases.

Cierto, pero seguí sosteniendo que la ideolo-

gía, en general, no tiene historia. En efecto, la teoría de la ideología enfoca aquello que es más difícil de comprender y de explicar en toda sociedad: su conciencia de sí, la idea que se hace de sí misma y del mundo. No es un juego de ideas acerca del mundo sino una clara representación del mundo de las ideas como producto social.

Recuerdo la observación que le hizo R. Fossaert en torno a esta meta: desde la escisión del movimiento comunista internacional (1961-1970), la revolución cultural china y la crisis hegemónica de mayo del 68, quedó de manifiesto que había una cierta autonomía y especificidad de la cuestión ideológica, al hacer patente la contradicción —o sistema de contradicciones— del o de los marxismos.

En efecto. Desde entonces, resultó más difícil aún pensar que las ideologías particulares, regionales, no tienen historia, cualquiera que fuese su forma: religiosa, moral, jurídica o política.

Finalmente, señalo que no se trata de observar la sociedad que produce, ni la sociedad que organiza, sino la sociedad que se representa a sí misma y a su mundo, real o imaginario.

En lo que se refiere a la forma de existencia de la ideología, a la forma en que se materializa, ¿qué puede decirnos?

Cuando uno considera la existencia social de las ideologías, se advierte que son inseparables de las instituciones por medio de las cua-

les se manifiestan, con su código, su lengua, sus costumbres, rituales y ceremonias.

Podemos afirmar que en instituciones tales como la Iglesia, la Escuela, la Familia, los Partidos Políticos, la Asociación de Médicos o Abogados, etc., es donde encuentran las ideologías prácticas sus condiciones y formas materiales de existencia, su soporte material, ya que ese cuerpo de ideas es inseparable de un sistema de instituciones.

¿Puede decirse que los aparatos ideológicos son creación de la clase dominante?

No. Éstos existían desde antes. Lo que ocurre es que bajo la cobertura de esas diferentes funciones sociales —objetivamente útiles para la unidad social— estos aparatos ideológicos son penetrados y controlados por la ideología en el poder.

Quisiera agregar algo acerca del doble carácter de la ideología: en realidad, ninguna ideología es puramente arbitraria. Es el indicador de problemas reales, aunque estén revestidos de una especie de deformación o desconocimiento y sean, por ende, necesariamente ilusorios.

Usted ha hablado del 'sujeto ideológico', ¿a qué se refiere exactamente?

Al sujeto como efecto de estructuras anteriores a, y fundantes de, su existencia. Es decir, como individuo sujetado o determinado por las relaciones sociales ideológicas.

Es un hecho que la reproducción social no se realiza exclusivamente a partir de la reproducción del trabajo, sino como la intervención

fundamental de lo ideológico. Pongamos un ejemplo: cuando el trabajador va al centro de trabajo lleva mucho camino recorrido, mismo que atraviesa las condiciones sociales —individuales y colectivas— que propician que el obrero acuda, voluntaria o involuntariamente, a ofrecer sus servicios mediante la venta de su fuerza de trabajo: tiempo, energías, concentración, etc. Y si bien el medio material para reproducir la fuerza de trabajo es el salario, éste —como sabemos— no basta. Desde la escuela, ha sido "capacitado" para cumplir ciertas normas sociales que regulan conductas: puntualidad, eficiencia, obediencia, responsabilidad, amor familiar y *el reconocimiento a toda forma de autoridad.*

Esta capacitación supone el sujetamiento a la ideología dominante. En otras palabras, están sujetos-sometidos estructuralmente a la ideología dominante —o no dominante— o sea, a las normas y valores hegemónicos o subalternos de una sociedad.

Y desde luego, la estructura de la sujetación preexiste al sujeto. Cuando él nace ya están dadas las condiciones, instituciones y aparatos que lo conformarán sujetándolo.

Así es. Se da una relación peculiar entre la ideología y el individuo. Esta relación se establece por el mecanismo de la interpelación cuyo funcionamiento sujeta al individuo a la ideología, asignándole un papel social que él reconoce como *suyo*. Además, no puede dejar de aceptar dicho papel.

La eficacia de esta aceptación está garanti-

zada por el modo en que opera el proceso de constitución del sujeto como ser social, el cual requiere —para su constitución— de la identificación con 'el otro', con el semejante, para lograr identificarse consigo mismo: el sujeto se reconoce como existente a través de la existencia del otro y de su identificación con él. Aquí la ideología funcionaría como la imagen del 'otro', imagen conformada social-familiarmente de acuerdo con lo que la sociedad-familia espera de cada individuo que viene al mundo, desde la infancia. El niño asume esta imagen prefigurada como la única posibilidad de ser que tiene para existir como sujeto social. Es lo que le confiere su individualidad. El individuo-sujeto requiere de su propio reconocimiento como individualidad y como unidad, como un 'alguien'. Pero el 'uno' (sujeto) debe ser reconocido por 'el otro'. Habría una necesidad psíquico-social de identificación con 'el otro' para autorreconocerse como existente.

Así, los individuos desempeñan, en la práctica, los papeles y tareas que les fueron asignados por esa imagen social del semejante con la cual se identificaron y a partir de la cual se inició su proceso de constitución de sujetos sociales. De este modo, se garantiza la reproducción de las relaciones sociales de producción.

De lo anterior se desprende un avance teórico importante, tanto por el hecho de abordar los problemas acerca del comportamiento individual tiñendo de política al inconsciente (al que Freud había dejado en la neutralidad de la imparcialidad ideológica), como respecto de la

explicación psicologista-individualista de la historia. Pero, por otro lado ¿no supone un determinismo en tanto que considera al individuo como un 'efecto' de estructuras anteriores a y fundantes de su existencia?

Por ello una de las preocupaciones de nuestra teoría es cerrar un poco la brecha teórica entre lo determinante y lo determinado.

¿Puede pensarse, con el mismo instrumental teórico que usted utiliza, la transformación de los sujetos no sólo en el plano de la autoconciencia sino de la conciencia de la realidad y la necesidad de su transformación?

Desde luego, de otro modo no habría cambios ni tomas de posición que cuestionen y se opongan a lo establecido, lo dominante. No habría "sujetos revolucionarios". Pero un sujeto siempre es un sujeto ideológico. Su ideología puede cambiar de la dominante a la revolucionaria pero ideología siempre habrá, ya que es condición de existencia de los individuos.

¿Por qué razón resulta imprescindible que el conjunto de las ideologías reciban de la filosofía su unidad y orientación bajo categorías tales como la verdad?

Para comprenderlo es necesario hacer intervenir —en la perspectiva de Marx— lo que yo llamaría la forma política de la existencia de las ideologías en el conjunto de las prácticas sociales. Es preciso subrayar el concepto de ideología dominante y de lucha de clases.

Para que el poder de la clase dominante sea duradero (y esto es desde Maquiavelo) es pre-

ciso que dicha clase transforme su poder represivo y violento en un poder consentido, aceptado. Y mediante el consentimiento libre de sus sujetos debe obtener una obediencia que con la sola fuerza no podría lograr ni mantener. La violencia la reserva como último recurso. Éste es uno de los fines que cumple el sistema —contradictorio— de las ideologías.

Y la clase que toma el poder ¿forma de inmediato su propia ideología y logra imponerla como la dominante?

No, la experiencia histórica muestra que hace falta mucho tiempo para lograrlo. Basta ver el caso de la burguesía, que necesitó cinco siglos —del XIV al XIX— para consumarlo. Pero hay algo que es preciso tener presente: no se trata sólo de fabricar una ideología dominante porque haga falta, por decreto; no se trata sólo de constituirla a lo largo de una larga historia de lucha de clases; hay que constituirla a partir de lo que existe, a partir de los elementos, de las regiones, de la ideología existente; a partir de lo que el pasado ha legado, que es diverso y contradictorio, y también a través de los acontecimientos científicos y políticos que surgen incesantemente.

En la lucha de clases y sus contradicciones, de lo que se trata es de constituir una ideología que supere todas esas contradicciones, y que se unifique en torno a los intereses esenciales de la clase dominante para asignarle lo que Gramsci llamó su *hegemonía.*

Regresando al tema de la relación filosofía, ideología y política...

Entendiendo la realidad de la ideología dominante, tal y como la hemos descrito podemos captar la función propia de la filosofía. La filosofía no es ni una operación gratuita ni una actividad especulativa. Los grandes filósofos tenían ya una conciencia muy clara de su misión: sabían que respondían a las grandes cuestiones prácticas y políticas: ¿cómo orientarse en el pensamiento y en la política? ¿Qué hacer? ¿Qué dirección tomar? Sabían incluso que estas cuestiones políticas eran históricas; es decir, aunque los consideraran temas eternos, sabían que estaban planteados por los intereses vitales de la sociedad para la que pensaban.

Me parece que —y esto es lo que Marx nos permitió comprender— no se puede entender la tarea determinante de la filosofía más que en relación con la cuestión central de la hegemonía, de la constitución de la ideología dominante ante todo.

En resumen, la tarea que le está asignada y delegada a la filosofía por la lucha de clases ideológica es la de contribuir a la unificación de las ideologías en una sola Ideología dominante, detentadora de la Verdad.

¿Y de qué manera contribuye la filosofía a dicha tarea?

Justamente proponiéndose pensar las condiciones teóricas de posibilidad de reducción de las contradicciones existentes y, por tanto, de unificar las prácticas sociales y su ideología. Se trata de un trabajo abstracto, de un trabajo de pensamiento puro, de teorización pura.

Al satisfacer la tarea de unificación de la diversidad de las prácticas ideológicas que ella vive como una exigencia interna, pero que le es conferida por los grandes conflictos sociales y por los grandes acontecimientos de la historia, ¿qué hace la filosofía? Produce todo un dispositivo de categorías que permitan pensar y asignar un lugar determinado a las diferentes prácticas sociales, bajo las ideologías. La filosofía produce una problemática general, es decir, una manera de plantear —y por tanto de resolver— los problemas que puedan surgir. La filosofía produce, en fin, esquemas teóricos, figuras teóricas que sirven de mediadores para superar las contradicciones y de vínculo para ligar y cimentar los elementos de la ideología. Además, garantiza la Verdad de ese orden, enunciado bajo la forma de la garantía de un discurso racional.

De todo esto se desprende que la filosofía no está fuera del mundo ni de los conflictos y acontecimientos históricos.

Incluso en su forma más abstracta —la de las obras de los grandes filósofos— la filosofía está al lado de las ideologías como una especie de laboratorio teórico donde experimentalmente pule y puntualiza, en la abstracción, el problema fundamentalmente político de la hegemonía ideológica, es decir, el de la constitución de la ideología dominante. El trabajo efectuado por los filósofos más abstractos no queda al margen, no es letra muerta: lo que la filosofía ha recibido de la lucha de clases como exigencia, lo devuelve bajo la forma de pensamientos que van

a actuar sobre las ideologías para transformarlas y unificarlas.

De la misma manera que se pueden observar empíricamente en la historia las condiciones de existencia impuestas a la filosofía, pueden observarse empíricamente los efectos de la filosofía sobre las ideologías y prácticas sociales.

¿Podría mencionar un ejemplo histórico?

El racionalismo francés del siglo XVII y la filosofía de las luces o Ilustración del XVIII, donde los resultados del trabajo de elaboración filosófica se dan en la ideología y en las prácticas sociales. Estas dos etapas de la filosofía burguesa son otros dos momentos constitutivos de la ideología burguesa en ideología dominante. Esta constitución se ha forjado en la lucha y la filosofía ha desempeñado en ella su papel de cimiento teórico para la unidad de esa ideología.

Otro caso más es al que asistimos hoy día, bajo la influencia del imperialismo anglosajón. Se da un desplazamiento de dominación. Ya no se trata de la nulidad teórica de las ideologías de los derechos humanos, ni siquiera de la ideología jurídico-moral burguesa que domina, sino de la ideología neopositivista, logicista y matematizante de origen anglosajón, condimentada de biologismo social, pragmatismo y reflexología, desde 1850. Desde este punto de vista, las ideologías realmente dominantes, en la práctica (no hablo del materialismo dialéctico), están muy cercanas: la de la URSS y la de Estados Unidos.

En la coyuntura ideológica actual, nuestra

tarea principal es constituir el núcleo de una filosofía materialista auténtica y una estrategia filosófica justa,* correcta, para que pueda surgir una ideología progresista.

* Distinción entre 'verdadero' y 'justo': El atributo de 'verdadero' implica fundamentalmente una relación con la teoría. Remite al conocimiento científico. En cuanto a la Verdad, es un mito religioso e ideológico que tiene por función garantizar el orden establecido. Lo 'justo' o 'correcto' remite a una relación con la práctica. Las tesis que forman el corpus de la filosofía no dan lugar a ninguna demostración ni prueba científica sino a justificaciones racionales de un tipo particular. Por lo tanto, se les puede calificar de correctas o 'justas' (pero no en el sentido de justicia —que es una categoría moral— sino de justeza, categoría práctica que indica la adecuación de los medios a los fines). En consecuencia, podemos decir que lo 'justo' por referirse a la acción, se refiere también a la definición de toda estrategia y línea 'justa', correcta, en cualquier campo.

III. EL ANTIHUMANISMO TEÓRICO DE MARX

El hombre: centro de su mundo, en sentido filosófico, esencia originaria y fin de su mundo.

ALTHUSSER, *Tesis de Amiens*

EL HOMBRE: MITO DE LA IDEOLOGÍA BURGUESA

Ud. con frecuencia ha sostenido tesis que lindan con la provocación... ésta, me parece, es una de ellas.

Debo decir, en efecto, que le concedo a la provocación un alto valor filosófico. En el caso del antihumanismo teórico de Marx, deseo aclarar que está lejos de mí la idea de denigrar la gran tradición humanista cuyo mérito histórico es el de haber dado al hombre una dignidad. Los grandes humanistas burgueses que proclamaron que es el hombre el que hace la historia, estaban luchando desde el punto de vista burgués —entonces revolucionario— contra la tesis religiosa de la ideología feudal que sostenía que es Dios el que hace la historia. *¡Pero ya no estamos en esos tiempos!*

Lejos de mí también la idea de cuestionar que esta ideología humanista, que ha producido grandes obras y pensadores, sea separable de la burguesía en ascenso cuyas aspiraciones expre-

saba el antiguo derecho romano, corregido como derecho mercantil burgués, traduciendo las nuevas exigencias de una economía mercantil y capitalista.

El hombre, Sujeto libre; el hombre, libre Sujeto de sus actos y de sus pensamientos, es primero que nada, el hombre libre de *poseer, vender y comprar*: el sujeto de Derecho.

Pero siendo la palabra 'hombre' una de las más utilizadas, y sobre todo en diferentes niveles: como noción, concepto o categoría, se presta mucho a confusión si no se aclara en qué términos se le está refiriendo.

Es verdad. Aquí la estoy usando como categoría filosófica, en el sentido de esencia o especie humana que es como ha desempeñado un papel teórico esencial en las filosofías clásicas premarxistas. El Sujeto de las teorías del conocimiento, el Sujeto trascendental, el Sujeto económico, moral, político.

Cuando hablo de 'papel teórico' desempeñado por una categoría, entiendo que forma cuerpo con otras categorías; que no puede ser suprimida del conjunto sin alterar el funcionamiento y el sentido del todo. La gran filosofía clásica representa la tradición de un humanismo teórico incuestionable.

El antihumanismo teórico de Marx es un antihumanismo filosófico, no práctico. Pone en cuestión a las Filosofías de la Historia y de la sociedad existentes así como la tradición filosófica clásica.

Es preciso tener claro que el antihumanismo teórico que sustenta el materialismo histórico

implica la eliminación del concepto de 'Hombre' como concepto *central,* para la teoría marxista.

¿Qué respondería usted a esta frecuente crítica al antihumanismo teórico de Marx: a saber, que conduce al desprecio de los hombres, a paralizar su lucha revolucionaria, lo cual obliga a Marx, en El capital *a hacer abstracción de los individuos concretos para tratarlos teóricamente como meros "soportes de relaciones"?*

Los que sostienen esta crítica parecen no haber advertido que *El capital* está permeado del sufrimiento de los explotados y que fue escrito para la liberación de la servidumbre de clase.

El capital muestra que lo que determina en última instancia una formación social y lo que proporciona su conocimiento, no es el fantasma de una esencia o naturaleza humana, no es el hombre sino una relación: la relación de producción, que forma una unidad con la base, la infraestructura.

Marx señala que esta relación no es una relación entre los hombres o entre personas, no es intersubjetiva ni sociológica ni antropológica, sino una doble relación: entre grupos de hombres y entre esos grupos y las cosas, los medios de producción. La relación de producción es una relación de distribución (distribuye a los hombres en clases y de atribución (de los medios de producción a una clase).

Las clases nacen del antagonismo de esta distribución, que al mismo tiempo es una atribución.

De modo que los individuos, los hombres, se encuentran inmersos, prisioneros en esa relación —a pesar de ellos.

Así es. Por lo tanto, si Marx se refiere a los hombres como "soportes" de una relación o como portadores de una función en el proceso de producción, no es porque él reduzca a los hombres a simples portadores de funciones; *es la relación de producción capitalista* la que los reduce a esa simple función económica en la infraestructura, en la producción, es decir, en la explotación.

En otras palabras, es el capitalismo el que reduce al hombre a un soporte anónimo, intercambiable, apéndice de la máquina. Es la relación de producción capitalista la que trata y sitúa así al hombre, *no el teórico Marx.*

¿Y en cuanto a la superestructura... las relaciones ideológicas, jurídicas y políticas?

Simplemente cumplen su función: garantizar la reproducción de las condiciones que hacen posible la explotación. Las relaciones jurídicas hacen abstracción del hombre concreto para tratarlo como simple "portador de relaciones jurídicas": como sujeto de derecho, capaz de ser propietario (aunque sólo sea de su fuerza de trabajo). Las relaciones políticas hacen abstracción del hombre para tratarlo como "soporte de relaciones políticas", como "ciudadano libre", incluso si su voto refuerza su servidumbre.

Las relaciones ideológicas... para tratarlo como un simple "sujeto" sometido o rebelde a las ideas dominantes.

Resulta evidente que estas relaciones, que hacen del hombre su soporte, lo marcan tanto como las relaciones de producción.

Exactamente. Volviendo sobre el antihumanismo teórico de Marx, podemos afirmar que en el materialismo histórico representa el rechazo de fundar en el concepto de HOMBRE —con pretensiones *teóricas,* es decir, como sujeto originario de sus necesidades (*homo economicus*), sujeto de sus pensamientos (*homo rationalis*), de sus actos y sus luchas (*homo moralis, juridicus* y *politicus*)— la explicación de las formaciones sociales y de su historia.

Pues cuando se parte del HOMBRE no se puede evitar la tentación idealista del todo-poderío de la libertad o del trabajo creador en realidad, no se hace más que padecer —con toda "libertad"— omnipoderío de la ideología burguesa dominante, cuya función es enmascarar e imponer (bajo las formas ilusorias del LIBRE PODERÍO DEL HOMBRE) otro poder real: el del capitalismo.

Si Marx no parte del HOMBRE, si rehúsa engendrar *teóricamente* la sociedad y la historia a partir del concepto de 'Hombre', es para romper con esa mistificación que no expresa sino una relación de fuerza ideológica, fundada en la relación de producción capitalista.

Marx parte de la causa estructural que produce este efecto ideológico burgués que mantiene la ilusión de que se debería partir del hombre.

Si Marx no parte del HOMBRE —que es una idea vacía, una abstracción sobrecargada de ideología burguesa— es para llegar a *los hombres concretos* (lo concreto entendido como la

síntesis de múltiples determinaciones de las relaciones en las que los hombres están aprisionados y participan).

Para el materialismo histórico, los hombres son algo completamente distinto de los ejemplares multiplicados a voluntad, de la imagen originaria del HOMBRE, *Sujeto libre por naturaleza.*

Partir del HOMBRE, *como usted dijo, sería partir de la* IDEA BURGUESA DE HOMBRE.

Además de que la idea misma de un *punto de partida* absoluto, de una esencia originaria, pertenece a la filosofía burguesa por antonomasia. EL HOMBRE ES UN MITO DE LA IDEOLOGÍA BURGUESA. (La palabra "hombre" es sólo una *palabra.* El lugar que ocupa y la función que ejerce en la ideología y filosofía burguesas le confiere su sentido.)

El materialismo histórico parte de las relaciones sociales del modo de producción existente, del período social económicamente dado, y al término de su análisis puede llegar a los *hombres reales,* que son el *punto de llegada.*

Se dirá que la tesis ideológica burguesa de que "El Hombre hace la Historia" le sirve a todo el mundo: a capitalistas, pequeña burguesía y proletariado, porque *todos son hombres.* Pero no es verdad. Sirve a aquellos que tienen interés en que se hable de 'El Hombre' y no de las masas; de 'El Hombre' y no de las clases y su lucha.

Hablaba usted también de la pareja humanismo-economicismo...

Sí, otro componente de la ideología burguesa

que nace basada en las prácticas burguesas de producción y de explotación así como sobre la base de las prácticas jurídicas del derecho burgués y de su ideología, que consagran las relaciones de producción y de explotación capitalistas y su reproducción.

Se trata del humanismo o liberalismo burgués, basado en las categorías del derecho burgués: la libertad de la persona, la propiedad de sí y de sus bienes, de su voluntad y de su corporeidad. *La propiedad privada.*

¿SUJETO *de* O *en* LA HISTORIA?

Quisiera abordar ahora una de las categorías filosóficas más sobresalientes como es la de 'Sujeto'.

La filosofía burguesa se ha apoderado de la noción jurídico-ideológica de 'Sujeto' para convertirla en una de las principales categorías filosóficas, así como para plantear la cuestión del Sujeto de conocimiento (*ego, cogito,* sujeto trascendental, sujeto cognoscente, sujeto pensante, etc.), Sujeto de la moral y Sujeto de la historia.

¿Por qué una filosofía de tendencia materialista no puede aceptar esta categoría?

La rechaza como rechaza el problema de la existencia de Dios. Para ser materialista, la filosofía que sostiene el marxismo debe romper con la categoría idealista de 'Sujeto' como Origen, Esencia y Causa, responsable —en su in-

terioridad— de todas las determinaciones del 'objeto' exterior, es decir, responsable y capaz de rendir cuentas del conjunto de los "fenómenos de la historia".

La filosofía de tendencia materialista piensa *en* y *bajo* categorías completamente diferentes, tales como "determinación por las relaciones", "contradicción", "sobredeterminación", "proceso sin sujeto" (ni fin) y otras más.

Parece que algo similar ocurre con el concepto de 'Hombre' como Sujeto de la historia.

En efecto, el tipo de razonamiento que hace afirmar que es el Hombre, el sujeto humano, el que hace la historia, se sostiene al precio de confusiones, deslizamientos de sentido y juegos de palabra ideológicos acerca de Hombre-hombres, Sujeto-sujetos.

Yo sostengo que "los hombres concretos" (en plural) son necesariamente sujetos *en* la historia, puesto que actúan *en* la historia, en tanto sujetos. Pero no hay Sujeto (singular) *de* la historia.

Que los individuos humanos sean activos en la historia —como agentes de las prácticas sociales del proceso histórico de producción y reproducción— es un hecho. Pero considerados como *agentes,* los individuos no son sujetos "libres y constituyentes" en sentido filosófico.

Quiere decir que están determinados...

...que actúan *en* y *bajo* las determinaciones de las formas de existencia histórica de las relaciones sociales de producción. Las relaciones ideológicas imponen a todo individuo-agente la

forma de Sujeto. Pero el que sean Sujetos no los convierte (a los agentes de las prácticas sociales, históricas) en Sujetos *de* la historia. Los agentes-sujetos son activos *en* la historia.

En otras palabras, lo que quiero decir es que la concepción materialista del mundo y de la historia está fundada en una legalidad y en el conocimiento de las leyes que rigen las cosas, la naturaleza, etc. Es decir, el reconocimiento de relaciones que existen de manera necesaria e independiente de los hombres y que determinan el orden, la posición y el funcionamiento de todo lo existente.

PALABRAS DE FOUCAULT SOBRE EL HUMANISMO

Consideré de interés incluir estas palabras de Foucault sobre el Humanismo, reproducidas en una emisión de "France culture" días después de su muerte, por constituir otra crítica tan radical como la althusseriana, desde otra posición.

En el siglo XVIII, el hombre aparece como representación: no el hombre de carne y hueso, con todas sus determinaciones: raza, sexo y nación.

Si el hombre es una figura diseñada en el interior de nuestro saber (siglo XIX), hay que pensar en la posibilidad de que esta figura se borre, desaparezca y sepa cuán frágil es:

¿El hombre actual, dentro de qué sistema de conocimiento se encuentra inmerso?, ¿dentro de qué saber? De un saber que lo desborda y en el que las empresas

morales, la esencia del hombre, la verdad, la existencia y otros valores humanistas son los principales.

El humanismo: palabra inventada en el siglo XIX, es una temática reciente; el marxismo, que al principio era una reflexión sobre la economía, fue alterado y alienado en el interior del humanismo.

El cristianismo, que no era más que una religión, fue transformado en un humanismo.

La reflexión de filósofos como Husserl y Heidegger fue transformada por el existencialismo francés en un humanismo.

El humanismo es la gran perversión de todos los saberes, conocimientos y experiencias contemporáneas: debemos liberarnos de él como en el siglo XVI tuvieron que liberarse del pensamiento medieval: *nuestra Edad Media, en la época moderna, es el humanismo.*

Al liberarnos de él, hay que descubrir lo que está ocurriendo actualmente: la desaparición del hombre; todo ese mundo del saber —que nació a fines del siglo XVIII— está cambiando a la vista de todos. Las ciencias humanas que nos habían prometido los secretos del hombre, resulta que no es de ningún modo al hombre al que descubren frente a nosotros. El sociólogo, el psicólogo, el lingüista, a medida que desarrollan su trabajo, no descubren un meollo propio del hombre. Descubren estructuras que lo sobrepasan, formas de pensamiento que no son dirigidas por nuestra conciencia ni por nuestro pensamiento individual.

El estructuralismo nos muestra ese trasfondo de pensamiento anónimo, en cuyo interior los hombres no se encuentran. Al descubrir esta estructura universal, a la cual estamos sometidos, las ciencias humanas no descubren un secreto interior del hombre sino todo lo contrario, una fatalidad en cuyo interior la existencia humana se disuelve.

Es esta disolución del hombre por el saber que él mismo ha emprendido, lo que considero el fenómeno contemporáneo más característico. Y en consecuencia, es a la muerte del hombre a lo que estamos asistiendo actualmente, en el interior de nuestro saber.

IV. . . . SOBRE EL HISTORICISMO

UN INTENTO DE ABSOLUTIZAR LO RELATIVO

Quisiera incluir en esta entrevista algunas de sus tesis sobre el historicismo.

Considero que es una forma, relativamente moderna, de una vieja tradición filosófica: el relativismo temporal. También puede verse como una forma de empirismo, en el terreno del conocimiento de la historia.

¿Podría decirse que desde el punto de vista filosófico, el historicismo —en tanto que heredero del relativismo— tiene a Heráclito entre sus precursores?... al sostener que "todo fluye", que "uno nunca se baña dos veces en el mismo río", etcétera.

Sí, sería el más antiguo, pero por el lado de su herencia empirista, tiene antecesores entre los filósofos del siglo XVIII: Hume, Helvetius entre otros, así como aspectos de la filosofía de la historia de Hegel.

En épocas más cercanas, el historicismo ha tomado una forma que fue caracterizada a fines del siglo XIX y principios del XX, como típica de la filosofía de la historia burguesa: relativista-subjetivista-empirista, para combatir la teoría marxista de la historia.

Puede mencionar a algunos de los filósofos que la han sustentado?

Dilthey, Rickert, Mannheim, Weber. En Italia, Croce y en Francia, últimamente, Raymond Aaron.

Uno de los puntos más sensibles de la confrontación entre el historicismo de Croce, por ejemplo, y el marxismo, se dio en Gramsci, quien trató de asumir y ¡superar el historicismo de Croce llevándolo hasta el absoluto: "el marxismo es el historicismo *absoluto*". Tentativa interesante pero fallida. Recuerda de alguna manera, la distinción que hizo Lenin entre verdad absoluta y verdad relativa. Gramsci *buscó* lo que Lenin *encontró,* a saber, él también "trabajó" sobre lo "relativo" (entendiendo histórico como sinónimo de relativo), pero creyó poder salvar la dificultad generalizando-absolutizando lo relativo, sin distinguir el relativo del absoluto. Pues cuando uno trata de escapar al relativismo (historicismo) absolutizando el relativismo (o sea, el historicismo absoluto) no se libera del relativismo sino al contrario, permanece en él.

La tesis de Lenin sobre la distinción de la verdad absoluta y la verdad relativa es una de las pruebas de la distancia que el marxismo toma frente al historicismo, o relativismo en historia.

EL DOBLE CÍRCULO: RELATIVISTA Y EMPIRISTA

¿Podría decirse que el historicismo es esencial-

mente una posición filosófica que representa al relativismo?

Sí, sobre todo en el campo del conocimiento de la historia. Sus tesis son simples:

Primera tesis: "todo lo que existe es histórico". *Todo,* es decir, independientemente de la naturaleza de la 'cosa' considerada: individuos, instituciones e incluso la misma naturaleza, en tanto que está ya "transformada por el trabajo humano" —como dice *La ideología alemana.* Se incluyen en ese 'todo', los conocimientos, las ciencias, etcétera.

Segunda tesis: ¿qué quiere decir 'histórico'? Todo lo que esté dotado de una existencia *relativa* al tiempo, a las circunstancias, *temporales* ellas mismas, a la sucesión ininterrumpida y perpetuamente cambiante del tiempo y de las circunstancias temporales. Es histórica una existencia *absolutamente* relativa, por lo tanto totalmente reductible al tiempo, sin ningún residuo que sobrepase al tiempo y a las circunstancias temporales.

Tercera tesis: si todo es histórico, el conocimiento mismo es histórico (en el sentido de la tesis 2), en particular, *el conocimiento de la historia.* Siendo histórico es pues relativo al tiempo y a las circunstancias temporales de su existencia. Es pues relativismo puro: el conocimiento de la 'historia' pertenece a la historia de la cual es conocimiento. En este 'círculo' relativista, se reconoce también el 'círculo' empirista: ya que el conocimiento del objeto historia forma parte del objeto-historia.

En realidad, el relativismo absoluto es insos-

tenible, ¿no es así? Platón mismo lo había objetado ya, pues en principio no puede ser ni siquiera enunciado.

Desde luego. Ningún autor, sea filósofo o historiador, ha sostenido nunca posiciones relativistas-historicistas *absolutas*. Nunca se ha considerado —como en el subjetivismo-relativista absoluto de un Protágoras— que la historia fuera sólo una sucesión de *instantes*; se ha admitido la existencia de 'períodos', 'tiempos', 'eras' o 'épocas', en suma, *permanencias* provisorias en el cambio general del curso de la historia. Así es como se ha podido considerar que una teoría de la historia —trátese de una filosofía de la historia o de la teoría de Marx— era la 'expresión' de su tiempo, pero exclusivamente la expresión de *su* tiempo. Ésta es una manera de someterlas y reducirlas a la *contingencia* de su propia 'época' histórica y de impedirles toda pretensión de explicar una 'época' posterior.

Es con esta concepción que muchos filósofos burgueses de la historia han emitido juicios sobre Marx en nuestro tiempo. Afirman, por ejemplo, que Marx ha expresado cierto número de principios que *expresaban* una 'verdad' válida para el capitalismo del siglo XIX, pero que ahora el capitalismo ha cambiado, y prosigue Raymond Aaron: es preciso ver los límites de Marx que son límites de su tiempo. Que es preciso enterrarlo en su propia época, a la cual perteneció. Marx no podía "saltar por encima de su tiempo", lo mismo que el historicismo particular de Hegel había dicho ya de la filosofía.

Esta operación es muy clara: el principio del

historicismo sirve para desembarazarse de Marx, es decir, de los principios científicos del conocimiento de la historia, no sólo de la historia en tiempos de Marx sino también —a condición de desarrollarlos— de la nuestra, así como de la historia anterior a Marx.

EL MARXISMO NO ES UN HISTORICISMO

Si el marxismo aporta principios científicos para el conocimiento de la historia, no puede ser un historicismo, es decir, un relativismo filosófico en el terreno del conocimiento de la historia.

Le impediría alcanzar un valor científico y por lo tanto objetivo, o sea, *teóricamente* independiente de su tiempo. En mis ensayos he citado a Spinoza: "el concepto de perro no muerde" (o lo que es lo mismo, el concepto de perro no es canino). Yo agregaba que el conocimiento del azúcar no es en sí mismo azucarado, que el conocimiento de la historia no es histórico; es decir, los conceptos teóricos que permiten el conocimiento de la historia no están sometidos al relativismo histórico.

Esto no quiere decir, evidentemente, que la teoría marxista escape a las leyes que rigen el nacimiento histórico de las teorías científicas, y que haya existido desde... ¡toda la eternidad! o que no tuviera historia. Toda teoría o ciencia tiene una historia. Pero justamente, las leyes *de* la historia (tanto de las formaciones socia-

les como de las teorías) no son leyes "históricas", es decir, relativistas-subjetivistas. No son leyes "historicistas", son leyes objetivistas, no-subjetivistas.

Ahora entiendo por qué no coincidió con Sartre en su definición del marxismo como "la filosofía insuperable de nuestro tiempo". Pues si bien no se cuenta entre los críticos historicistas burgueses de Marx, como R. Aaron, también cayó en el historicismo.

Así es. Recogiendo los rasgos del relativismo historicista —en historia—, podemos decir que constituyen una representación de la "naturaleza" de la historia que es *totalmente diferente* de la representación que corresponde a los conceptos científicos de la teoría marxista de la historia. Puede decirse que "el objeto-de-conocimiento" (objeto teórico, definido por el sistema de conceptos teóricos) de la historia para la teoría marxista no tiene casi nada que ver con el "objeto"-Historia de la representación historicista de la Historia. La representación historicista de la historia corresponde a una *ideología* de la historia que sistematiza las "evidencias" del "sentido común", del género: todo fluye, todo cambia, una verdad de este lado de los Pirineos y un error pasando la frontera. A cada uno su verdad. A cada época su verdad.

¿Qué argumentos daría frente a aquellos que objeten el término de "ideología" así referido?

Por un lado, en ningún momento cuestiona la ideología historicista las "evidencias" que le sirven de justificación. Si las cuestionara, si las

pusiera en tela de juicio para buscar un fundamento o una prueba, dejaría de ser una ideología.

La realidad de la historia sólo es inteligible a condición de un trabajo teórico que conduce a la crítica de todos los temas relativistas-subjetivistas, a su abandono, y a la producción de un sistema de conceptos teóricos de base a los que corresponde una *realidad* totalmente diferente de la historia: historia como proceso de aparición, de constitución (y desaparición) de formaciones sociales donde se "realizan" los modos de producción; la unidad de relaciones de producción y fuerzas productivas; en otras palabras, una historia "movida" por la lucha de clases.

El tiempo *histórico ya no sería entonces la pura sucesión de cambios ni el relativismo universal del* hic et nunc.

No, sería el tiempo *de* cada modo de producción, de los ciclos de la producción y de la reproducción, etc. En suma, un tiempo al que corresponderían otros *conceptos* bien diferentes a los de la ideología historicista. Digamos, una idea del tiempo a la cual corresponde otro "objeto" distinto al "objeto-tiempo" de la ideología historicista.

He ahí, a grandes rasgos, las razones teóricas por las que el marxismo no es un historicismo, ni es un ahistoricismo.

impreso en el arte de imprimir
dr. federico gómez santos núm. 151 - col. doctores
delegación cuauhtémoc - 06720 méxico, d.f.
tres mil ejemplares y sobrantes para reposición
25 de agosto de 1988

En esta entrevista aparecen temas relacionados con las últimas reflexiones del controvertido filósofo francés Louis Althusser en torno a la filosofía marxista. "Es muy difícil hablar de una filosofía marxista... si consideramos que lo esencial de la aportación de Marx es el haber realizado descubrimientos de carácter científico sobre el capitalismo... de la misma manera que sería difícil hablar de una filosofía física, biológica o matemática."

Respecto de la filosofía en la que Marx se apoyó —la hegeliana— sigue sosteniendo nuestro autor que no fue la que mejor correspondía a su objetivo ni para seguir pensando... Por ello, "intentamos elaborar una filosofía que permitiera la inteligencia coherente de la obra de Marx, la de *El capital*". Sin embargo, añade, "si bien dimos cuenta de una serie de aspectos del pensamiento de Marx, no creo que pueda ser llamada filosofía marxista... Creo que estamos frente a una nueva tarea: saber qué tipo de filosofía es la que puede dar cuenta de los descubrimientos y los conceptos que Marx utiliza en *El capital*, pero en todo caso, no será una filosofía marxista, será una filosofía *para* el marxismo."

Diseño de portada: María Luisa Martínez Passarge

ISBN 968-23-1474-7

siglo veintiuno editores